

اقبال اور مغرب

مؤلفہ

آل احمد سرور

اقبال انسٹیٹیوٹ، کیمپس یونیورسٹی سرینگر

اقبال اور مغرب

مؤلف

آل احمد مسرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کراچی پبلیشرز

بارِ اول — فروری ۱۹۸۱ء

بارِ دوم — فروری ۱۹۹۷ء

تعداد — تین سو

قیمت — ایک سو روپے

مطبع — شالیمار آرٹ پریس سری نگر

خوش نویس — محمد یعقوب

فہرست

- 1- پیش لفظ
 - 2- اقبال کے ذہن پر مغرب کا اثر
 - 3- آئین استماین اور برگساں کے
نظریاتِ زمان اور اقبال
 - 4- اقبال اور نئی مشرقیت
 - 5- مشرق اور مغرب، علامت اور روایت
 - 6- اقبال اور صنعتی تمدن
 - 7- معیاروں کی باتیں
 - 8- تصورِ خودی اور مغربی اثرات
 - 9- اقبال اور ورڈس ور تھ
 - 10- اقبال اور کیونزم
 - 11- مغرب۔ اقبال کا ذہنی آسیب
 - 12- اقبال اور مملکت
 - 13- اقبال اور جمہوریت
 - 14- خلاصہ بحث
-
- 5 پروفیسر آل احمد مسرور، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 11 ڈاکٹر حامدی کاشمیری، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 22 پروفیسر جگن ناتھ آزاد، جموں یونیورسٹی، جموں
 - 43 پروفیسر آل احمد مسرور، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 58 پروفیسر عالم خوند میرو، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 74 ڈاکٹر شمیم حنفی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
 - 88 قاضی غلام محمد، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 95 کمال احمد صدیقی، ریڈیو کشمیر، سری نگر
 - 108 غلام رسول ملک، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 125 علی سردار جعفری، بمبئی
 - 142 محمد یوسف ٹینگ، کلچرل اکیڈمی، سری نگر
 - 153 ریاض پنجابی، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر
 - 164 ڈاکٹر اکبر حیدر، امر سنگھ کالج، سری نگر
 - 185 محمد زمان آزاد
نصرت امجد برابی

پیش لفظ

”اقبال اور مغرب“ کے عنوان سے جو سمینار اس ادارے کی طرف سے ۳ اکتوبر سے ۵ اکتوبر ۱۹۷۸ء تک ہوا تھا، اُس کے بارہ (۱۲) اردو مقالات کا یہ مجموعہ کتابی صورت میں شائع کیا جا رہا ہے۔ اس سمینار میں چھ مقالے انگریزی میں بھی پڑھے گئے تھے۔ مناسب معلوم ہوا کہ ان کا مجموعہ علاحدہ شائع کیا جائے۔

جو خاکہ سمینار کے دعوت نامے کے ساتھ بھیجا گیا تھا اس میں مغربی فکر اور مغربی ادب کے اقبال پر اثرات اور مغرب کے متعلق اقبال کے مجموعی ردِ عمل کے جائزے کی خواہش کی گئی تھی اور اسی لحاظ سے عنوانات تجویز کیے گئے تھے، مگر جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے، کچھ حضرات اس کی پوری پابندی نہ کر سکے۔ اقبال نے مغربی فلسفیوں میں ہینگل کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اُن کی ڈائری کے اوراق اس کے شاہد ہیں۔ اس کے علاوہ فیشے، نیشے، برگساں، دہایٹ، ہیڈ، جیمز، آئن سٹائن، مارکس کے اثرات بھی واضح ہیں۔ گویے املٹن، درڈس، درتھ کی شاعری کے اثرات بھی مسلم ہیں۔ پھر مغربی سماج، مغربی تہذیب، مغربی حیثیت سے بھی اقبال کو اچھی طرح آشنا ہونے کا موقع ملا۔ مغرب کے خلاف اُن کا جو ردِ عمل ہے، اُس کے پیش نظر بعض حضرات اُس نکتے کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کی طرف اکرام نے اشارہ کیا تھا کہ ”اقبال کو اقبال

مغرب نے بتایا۔ اُن کو صرف مغرب کا خوشہ چسپ سمجھنا ویسی ہی غلطی ہے جیسی اُن کی مغرب دشمنی پر اصرار۔ اقبال کے خطبات کے علاوہ اُن کی اُردو اور فارسی شاعری کا مطالعہ ہر من نہیں کے اس قول کی صداقت کو واضح کرتا ہے کہ وہ اسلام، مغرب اور ہندستان تینوں اقلیموں کے شاعر تھے۔ وہ ایک انتخابی ذہن رکھتے تھے اور انھوں نے مشرق و مغرب کے انکار و اقدار کا گہرا مطالعہ کیا تھا مگر انھوں نے جو فکری نظام اپنے خطبات اور اپنی شاعری میں پیش کیا وہ ان کا اپنا ہے اور ایک مذہبی بنیاد رکھتے ہوئے، اس کی ایک انسانی اور آفاقی اپیل ہے۔ یہ بحث کہ وہ قدیم ہیں یا جدید، اپنی جگہ اہمیت رکھتی ہے، مگر اس سے زیادہ اہم یہ بات ہے کہ وہ قدیم اور جدید دونوں پر نظر رکھتے ہیں اور تسلسل اور تغیر دونوں کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اُن کا خودی کا تصور، مغرب سے لیا گیا ہے اور فرد کی تخلیقیت، عظمت انسانی پر زور، فن کی فطرت پر فضیلت، علم و حکمت کی اہمیت کا احساس، وقت کا تصور، اگرچہ تواتر مغرب کی دین نہیں مگر اس کے تار و پود میں، مغربی اثرات کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ لیکن میرے نزدیک اقبال کی اہمیت اور معنویت آج اس لیے زیادہ ہے کہ وہ مغرب پرستی کی رو میں مغرب پر تنقیدی نظر بھی ڈالتے ہیں اور مانگے کے اُجالے کے بجائے اپنے ہی تجلی زار سے مشرق کے 'سیہ خانے' کو روشن کرنا چاہتے ہیں۔ اپنے مضمون میں، میں نے اقبال کی نئی مشرقیت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ نئی مشرقیت مغرب کے اثر سے ہی وجود میں آئی ہے۔ کوئی قوم اور کوئی ملک، اپنے ماضی سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، ہاں اسے ماضی میں اسیر نہیں ہونا چاہیے۔ روایت پرستی اور روایت کے عرفان میں جو فرق ہے، اُسے بہر حال ملحوظ رکھنا چاہیے۔ روایت کا عرفان، شخصیت کو استحکام دیتا ہے اور قومی شخص کو مضبوط کرتا ہے، یہ اس دور کے آشوب میں اپنی راہ نکالتا ہے، آنکھ بند کر کے دوسرے ملکوں اور قوموں کی شاہراہ پر نہیں چلتا نہ قدامت آبیڈیل ہونا چاہیے نہ جدیدیت۔ ہیں مفردوں سے نہیں۔ ہاں وقت کی رو میں تنکے کی طرح نہ بہنا چاہیے، پھلی کی طرح رہنا چاہیے۔

پروفیسر جے۔ زن نے سمینار کے پہلے اجلاس میں ایک سوال اٹھایا تھا۔ کیا ہم میں جدید ہونے کی ہمت ہے؟ اُن کا کہنا یہ تھا کہ مغرب کی جدیدیت، زبان کے تصور، علامتوں کے استعمال اور جدید فلسفے کے تجزیاتی دبستان کے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتی اور مغرب کی جدید حیثیت اور ہماری حیثیت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اُن کا انگریزی مقالہ بڑا خیال انگیز تھا اور اُس پر خاصی بحث ہوئی تھی، مگر اُنہوں نے جدیدیت کو ایک قد زمان لیا تھا، حالانکہ یہ ایک صورت حال ہے۔ مغرب کی جدیدیت اور مشرق کی جدیدیت میں فرق لازمی ہے اور مشرق، ہندوستان، مغرب یا انگلستان اور امریکہ نہیں بن سکتا۔ ہاں اُس سے متاثر ہو سکتا ہے اور ہو رہا ہے اور ایسا ہونا بالکل فطری ہے۔ اس لیے اصل معاملہ جدیدیت کو اپنے تمام مظاہر کے ساتھ قبول یا رد کرنے کا نہیں، جدیدیت سے خوف زدہ نہ ہونے کا ہے۔ سکرٹنے اور سمٹنے کا نہیں، پھیلنے اور نئے تقاضوں سے ہم آہنگی کا ہے۔ اقبال کی شاعری کا مطالعہ کرنے والے، ہو سکتا ہے کہ وہ شاعری کی مخصوص زبان کو نثری بیان سمجھ لیں، اس لیے اقبال کے خطبات کو ملحوظ رکھے بغیر اقبال کی فکر کے میلان سے انصاف نہیں کیا جاسکتا۔ پھر شعر ہو یا فلسفہ، یہ حرف آخر نہیں ہوتے، ہاں محرم راز ہوتے ہیں۔ فلسفہ بنیادی اور فردعی باتوں میں فرق کرنا سکھاتا ہے۔ وہ مرتب ذہن کی تشکیل کرتا ہے۔ شاعری ایک مخصوص بصیرت دیتی ہے۔ اقبال شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی۔ اس لیے ان کے حرف آشنا کی اہمیت اور معنویت بہر حال تسلیم کرنی چاہیے۔ مگر خود اقبال نے ہی کہا ہے کہ علم میں کوئی چیز حرف آخر نہیں ہے۔ اقبال کی ہر بات کو بھی حرف آخر نہ سمجھنا چاہیے۔

کتاب کے آخر میں مقالات پر بحث کا خلاصہ دے دیا گیا ہے۔ اس میں اگرچہ مفتی جلال الدین، پروفیسر اسلوب احمد انصاری اور ڈاکٹر غلام نبی بٹ کے مقالات پر بحث آگئی ہے لیکن پہلے اجلاس کے تین مقالات پر بحث رہ گئی۔ یہ مقالات پروفیسر جے۔ زن (صدر شعبہ انگریزی کشمیر یونیورسٹی، جن کا حال ہی میں انتقال ہو گیا)

شمس الرحمان فاروقی اور پروفیسر پی۔ این۔ پشپ کے تھے۔ پروفیسر جے۔ رمن نے جدید اور ہندوستانی شاعرانہ حیثیت پر مقالہ پڑھا تھا۔ شمس الرحمان فاروقی نے اقبال اور رومانی کش مکش (Dilemma) پر اور پروفیسر پشپ نے اقبال اور جمہوریت پر۔ چونکہ ان پر بحث بھی انگریزی میں تھی اس لیے یہ مناسب معلوم ہوا کہ اسے دوسری جلد میں انگریزی مقالات کے ساتھ دیا جائے۔

اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، مگر مجھے یہ کہنے دیجیے کہ دراصل اقبال پر علمی سرودھنی اور غائر نظر کا وقت اب آیا ہے۔ اقبال کی شاعری اور فلسفے دونوں کی ترجمانی اور تنقید کے فرض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ نہ صرف اقبال کے سارے اردو اور فارسی کلام، خطوط، خطبات اور دوسری انگریزی اور اردو تحریروں کو ذہن میں رکھا جائے، بلکہ بیسویں صدی کی پہلی چار دہائیوں کے درد و داغ اور سوز و ساز کو بھی، اس دور سے ذرا بلند ہو کر دیکھا جائے۔ پھر چونکہ اقبال شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی، دانش ور بھی ہیں اور عملی سیاست میں حصہ لینے والے بھی، مصلح بھی ہیں اور معلم بھی، اور ایک خاص اختلافی شخصیت بھی، اسی لیے ان کی تفہیم و تنقید کا حق ادا کرنا اتنا آسان نہیں جتنا کچھ لوگوں کو نظر آتا ہے۔ کم لوگوں کو بقول اقبال سنگھ "حال کا اتنا کرب آمیز احساس تھا" جتنا اس عظیم شاعر اور فلسفی کو تھا اور اسی لیے اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی نے اپنا بنیادی فرض یہ قرار دیا ہے کہ نہ صرف اقبال کی تفہیم و تنقید کا حق ادا کرے، بلکہ اقبال کو ایک تختہ جست (Spring - Board) کی طرح بھی استعمال کر کے حال کے آشوب کا عرفان عام کرے اور اس طرح ماضی و حال میں ایک ایسا ربط تلاش کرے جو مستقبل کی طرف گامزن ہونے میں مدد دے سکے۔

آخر میں محترمی جناب شیخ عبداللہ وزیر اعلیٰ ریاست جموں و کشمیر کا شکریہ بھی ضروری ہے، جن کو اقبال سے گہری عقیدت ہے اور جنہوں نے اس سمینار کا افتتاح کیا اور ایک بصیرت افروز خطبہ پڑھا۔ اس موقع پر محترمی شیخ صاحب نے اقبال چیر کو توسیع دے کر اقبال انسٹی ٹیوٹ کے قیام کا اعلان کیا اور انسٹی ٹیوٹ کے کاموں میں ہر طرح

امداد دینے کا وعدہ کیا۔ موصوف نے سمینار کے افتتاح کے بعد اُن کتابوں کی ایک نمائش کا بھی افتتاح کیا جو پاکستان سے بڑی کوشش کے بعد فراہم کی گئی ہیں اور جن میں اقبال کی تصانیف اور اقبال پر تصانیف کے علاوہ اقبال سے متعلق رسائل کا بھی اچھا ذخیرہ ہے۔ کتابوں کی فراہمی میں لاہور میں اقبال لائبریری کی مساعی کا شکریہ بھی واجب ہے۔

ڈاکٹر رئیس احمد وائس چانسلر کشمیریونیورسٹی نے اس ارادے کی سرگرمیوں کے برابر دل چسپی لی ہے اور اس کے بیشتر اجتماعوں میں شرکت کی ہے جس کے لیے ادارہ اُن کا ممنون ہے۔

آخر میں ان سب مقالہ نگاروں کا شکریہ ضروری ہے جنہوں نے سمینار میں شرکت کی اور بحث میں حصہ لیا۔ بحث کا خلاصہ تیار کرنے کے لیے میں ڈاکٹر محمد زماں آزرہ اور نصرت اندرانی صاحبہ کا ممنون ہوں۔ مکتبہ جامعہ کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری ہے جس کی توجہ سے بالآخر یہ کتاب ناظرین تک پہنچ رہی ہے۔

آل احمد سرور
ڈاکٹر اقبال انسٹیٹیوٹ
کشمیریونیورسٹی۔ سرخی نگر

جنوری ۸۱ء

اقبال کے ذہن پر مغرب کا اثر

اقبال کے تخلیقی شعور کی آفاقیت کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ ایک لچکدار اور تاثیر پذیر شخصیت کے مالک ہیں، ایک روایتی اور مذہبی ماحول میں پلنے بڑھنے کے باوجود وہ اس ماحول کے اسیر ہو کر نہ رہے، انھوں نے سن شعور کو پہنچ کر پوری ہوش مندی کے ساتھ ملکی حالات کا سامنا کیا۔ اور اس کے بعد عالمی تغیرات سے آشنا ہوئے، اس طرح سے وہ ستاروں سے آگے نئے جہانوں کی دریافت کرتے رہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال کے شعری شعور کو متعین کرنے، اور اس کے مخفی امکانات کو بروئے کار لانے میں ان کے عصری حالات کا کیا رول رہا ہے۔ اس موقع پر تمام ممکنہ عصری حالات کی چھان بین کرنے کے بجائے مغرب کی صورت حال کا تجزیہ کرنا مطلوب ہے، یہ وہ عصری حقیقت ہے جس نے اقبال کو شدید طور پر متاثر کیا اور ان کے تخلیقی ذہن کے کئی ابعا د کو منور کیا، یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کا انحصار بہت حد تک مغرب کے تئیں ان کے مخصوص رویے پر ہے، یوں تو ان کے عہد میں دوسرے شعرا مثلاً جوش بھی مغربی انتشار سے متاثر ہوئے، لیکن مغربی حالات اور ان کے نتائج و عواقب کا شعور جس شدت اور گہرائی کے ساتھ اقبال کے یہاں ملتا ہے، کسی اور شاعر کے یہاں نہیں ملتا۔ انھوں نے جس تسلسل کے ساتھ مغرب کو اپنا موضوع فکر بنایا ہے، اور شاعری اور نثر میں مغرب، فرنگ اور یورپ کا استعمال جس تواتر سے کیا ہے، اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ ان کے شعور کا بنیادی جز بن چکا ہے۔

عذابِ دانش حاضر سے باخبر ہوں میں؛ کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل
وہ دانش حاضر کے عذاب کو سہتے رہے، لیکن ان کی خوش نصیبی یہ ہے کہ یہ عذاب ان کے تخلیقی

وجود کی صحت و استحکام کا موجب بن گیا۔ وہ خلیل کی طرح اس آگ میں ڈالے گئے اور یہ آگ اس کے لیے گلزار بن گئی۔

اقبال کا معاصر مغرب کے تئیں کیا رویہ رہا، اور یہ رویہ کس حد تک اُن کے شعری ہیجانات سے ہم آہنگ رہا؟ ۱۹۰۵ء کو وہ یورپ گئے، یورپ جانے سے پہلے اُن کے بانگِ دُر کے کلام میں بالعموم وطنیت اور جذبہ آزادی سے اُن کی ذہنی مناسبت کا پتہ چلتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ابھی تک مغربی تہذیب کی اس ہوشربا صورتِ حال سے اُن کا براہِ راست سامنا نہ ہو سکا جو دورہ یورپ کے دوران میں اور اس کے بعد اُن کے لیے سب سے بُرا چیلنج بن گئی۔ اُنہوں نے اپنے تخلیقی وجود کی تمام تر قوتوں کے ساتھ اس چیلنج کا جواب دیا، تاہم اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بھی اُن کے یہاں بے نام ذہنی تجسس اور روحانی اضطراب کا شدید احساس ملتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے معاصرین کی طرح صرف فوری نوعیت کے قومی مسائل سے ٹھٹھنے کے لیے پیدا نہیں ہوئے ہیں، بلکہ وہ کسی اور حقیقتِ منتظر کے لباسِ مجاز میں نظر آنے کے آرزو مند ہیں، اُن کی اندرونی بے چینی اور تشکیک سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے لیے ایک عظیم تر شعری نصب العین کی تلاش میں ہیں۔ چاند، انسان، حقیقتِ حسن جیسی نظمیں اُن کے اس رویے کی غماز ہیں۔

یورپ میں اپنے چار سالہ قیام کے دوران میں اقبال نے دیکھا کہ وہ اپنے ملک کی حدود سے نکل کر ایک وسیع، ترقی یافتہ اور سچیدہ دنیا میں آگئے ہیں۔ اپنے ملکی روایات کے مقابلے میں مغرب کی برق رفتاری، روایت شکنی اور مشینی مظاہر نے اُنہیں حیرت میں ڈال دیا۔ وہ تہذیب کے ان نئے اور حیرت خیز مظاہر پر غور و فکر کرنے لگے۔ وہ ان کی سماجی اور انسانی بنیادوں کو تلاش کرنے کے ساتھ ساتھ اُن کے فکری محرکات کی چھان بین کرنے لگے۔ اُن پر جلد ہی منکشف ہوا کہ بیسویں صدی میں مغربی تہذیب مشینی تہذیب میں تبدیل ہو کر انسان کو اس کے فطری خصائص سے محروم کر کے اسے مشین کا پرزہ بنا رہی ہے۔ یہ تہذیب اُن انسانی قدروں کا سفاکی سے اخراج کر رہی ہے، جو اسے اشرف المخلوقات بناتی ہیں۔ اس میکائیکی رویے نے انسان کی شخصیت کو غیر معمولی انتشار میں مبتلا کیا ہے۔ وہ متعدد نفسیاتی الجھنوں اور ذہنی کشمکشوں کا شکار ہو رہا ہے۔ لکھتے ہیں، "عہدِ حاضر کی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے، اُن کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔"

یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے دست و گریباں ہیں (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ)۔ ان کی تخلیقی شخصیت میں کھلبلی اور میحان پیدا ہونے لگا۔ وہ سٹف، ورد، مایوسی، حجاج اور طنز کے جذبات سے متصادم ہوئے۔

یورپ میں بہت روشنی، علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ سیاست
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تقسیم مساوات
مغرب کی تہذیبی صورت حال نے کس شدت کے ساتھ اقبال کے تخلیقی ذہن کو متاثر کیا، اس کی ایک زندہ مثال وہ نظیہ غزل ہے، جو انھوں نے یورپ کے قیام کے دوران لکھی ہے۔ اس میں اُمید، ایم، خوف، احتجاج، بشارت اور انتباہ کے ملے جلے جذبات موج در موج اکبھرتے ہیں:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہوگا
سکوت تھا پردہِ حاجس کا وہ راز اب آشکار ہوگا

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ہمہ گیر تباہی اور انتشار نے ان کے اندیشوں کو درست ثابت کیا۔ ۱۹۱۷ء میں روس کے بولشویکیز واقعے سے وہ روس کی گرمی رفتار سے متاثر ہوئے، اور اس طرح سے اُن کا ذہنی سفر جاری رہا۔

اقبال کو مغربی تہذیب کی ہلاکت خیزیوں کا اندیشہ اس لیے بھی اعصاب پر حاوی ہوتا گیا، کیوں کہ وہ ایک ایسی سرزمین سے تعلق رکھتے تھے جو صدیوں سے روحانی اور اخلاقی تصورات سے سیراب رہی ہے۔ جہاں ویدانت اور تصوف کے زیر اثر نفس کشی کے عمل میں مادی خواہشات سے بیگانگی کے رویے کی نشان دہی کی جاسکتی ہے۔ ایک مذہبی گمراہی کا پروردہ ہونے کی بنا پر مذہب اور اخلاقیات اقبال کی گھٹی میں پڑی تھی۔ ایسا مذہبی انسان جب یورپ کی چمکا چوند پیدا کرنے والی روشنیوں سے متصادم ہوا، تو لازمی طور پر وہ غیر معمولی جذباتی

صدے کا شکار ہو گیا، اسے وہ اخلاقی نظام لزرہ براندام نظر آیا، جو اس کی دانست میں انفرادی اور قومی بقا کا ضامن تھا، انھوں نے محسوس کیا:

جلوہ او بے کلیم و شعلہ او بے خلیل
عقل نا پر و اتسلع عشق را خازن گراست

ادھر فرائیڈ نے اس صدی کے آغاز میں Civilization & its Discontents

لکھ کر انسانی وجود و معاشرے اور تہذیب کے روایتی تصورات کی خوشنما عمارت کا انہدام کیا اس نے انسان کے حیوانی خصائل کو بے نقاب کیا، فزیکس کی نئی دریافتوں نے مادے کے بارے میں پُرانے تصورات کی تغلیط کی، اور اسے برقی لہروں کے ارتعاشیں مسلسل کے مترادف قرار دیا۔ ان انکشافات نے قدیم مسلمات پر ہماری ضربیں لگائیں، نتیجے میں قدروں کے زوال و انتشار میں اضافہ ہونے لگا۔ اقبال شدت سے زندگی، معاشرہ، فرد، جماعت اور سیاست کے بارے میں روایتی تصورات کے کھوکھلے پن کو محسوس کرنے لگے، چنانچہ حضرت راہ (۱۹۲۱ء) میں ان کے دل میں ابھرنے والے سوالات کی گونج سُنائی دی:

زندگی کا راز کیا ہے سلطنت کیا چیز ہے؟

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسے خر و شس؟

اقبال کے دل میں برصغیر کے مسلمانوں کی تباہ حالی کا جو احساس بے چینی پیدا کر رہا تھا وہ عالمی سطح پر ان کی غلامی اور لپیٹا پی سے شدید تر ہونے لگا، اور یہیں سے ان پر یہ راز کُلا کہ دنیا میں جابر اور استحصالی قوتیں کمزور اور بے بس قوموں کو اندھ بھلا اور رنگ و نسل کی تفریق سے قطع نظر تشدد کا نشانہ بنا رہی ہیں۔ یہ ایک انسانی مسئلہ تھا، جسے وسیع تر متنظر میں دیکھنے کی ضرورت تھی۔ اقبال نے واقعی اسے وسیع تر متنظر میں دیکھا، اور ان کے یہاں احتجاج اور نا منظور سی کار و عمل تیز ہونے لگا۔

مغربی تہذیب کا بھرپور سامنا کرنے کے نتیجے میں اقبال کی تخلیقی شخصیت کے دو پہلو سامنے آئے۔ ایک یہ کہ بعض موقعوں پر وہ خارجی حالات کے دباؤ میں آکر شکست اور محرومی سے دوچار ہوتے ہیں، انھیں مغربی تہذیب دیواستبداد کی بھیانک صورت میں نظر آتی ہے:

دیواستبداد جمہوری قبا میں پائے کو ب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے تسلیم پری

لالہ صحر سے مخاطب ہو کر اپنی گمشدگی، محرومی اور اہمیت کا اظہار یوں کرتے ہیں :

بھٹکا ہوا راہی تو بھٹکا ہوا راہی میں

منزل ہے کہاں تیری لمے لالہ صحرائی

یہ ذہنی کیفیت ان اشعار میں بھی آئینہ ہو جاتی ہے :

پریشاں ہو کے میری خاک آخر دل نہ بن جائے

جو مشکل اب ہے یا رب پھر وہی مشکل نہ بن جائے

من بہ تلاش می روم یا بہ تلاش خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو

دوسرا پہلو ایسا ہے جو اقبال ہی سے مخصوص ہے۔ یعنی انھوں نے پسپائی اور محرومی سے نکل کر ایک مثبت رد عمل کا اظہار کیا ہے، جو ان کی پوشیدہ توانائیوں کی بیداری اور فعالیت پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال ہی کے زمانے میں کسی لکھنے والے مثلاً ایلٹ اور جیمز جوائس ذہنی سفر کی ایک خاص منزل پر تہذیب کی تباہ کاریوں کی ناگزیریت کو تسلیم کر چکے تھے۔ لیکن اقبال اپنی تمام تر شخصی قوتوں کو بروئے کار لا کر پورے عہد سے ستیزہ کار ہو جاتے ہیں۔ یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ مغرب کی بحرانی صورت حال نے اقبال کو اپنے تخلیقی وجود کو شناخت کرنے میں ایک اہم محرک کا کام کیا۔ لیکن یہ اس وقت تک ادھوری صداقت رہے گی جب تک یہ ذہن نشین نہ کیا جائے کہ ان کا رویہ مغرب کی طرف صرف معاندانہ ہی نہیں، بلکہ ہمدردانہ بھی رہا ہے۔ انھوں نے روایتی ملاؤں کی طرح مغربی تہذیب کی اندھی مخالفت نہیں کی ہے، وہ اپنے عہد کے ایک بڑے دانشور تھے، اور مغربی تہذیب کے شناسا خواں بھی رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے خطبات میں واضح کیا ہے کہ جدید سائنسی تحریک وہی تحریک ہے جسے اہل اسلام نے شروع کیا ہے، لکھتے ہیں :

”اس تحریک پر کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی

اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشوونما

سے عبارت ہے۔“

وہ سائنسی علوم کو ”ہمارے ہاتھوں سے گریا ہوا گہر“ قرار دیتے ہیں۔

نیک اگر بینی مسلمان زادہ است ۔۔۔ ایں گہرازدوست با اقتادہ است
 انھوں نے مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں کا ہمدردی سے مطالعہ کیا، جو ان کے نظریات
 سے نہ ٹکرائے۔ وہ فلسفیانہ ذہن رکھتے تھے، اور اس عقلی اندازِ نظر کو پسند کرتے تھے، جو
 انسانی مسائل کو صحیح تناظر میں پرکھنے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال
 نے اپنے عہد کا سامنا کرتے ہوئے اس کی جرئت کو قبول نہیں کیا، بلکہ ان عناصر کی کھلے دل
 سے تائید کی جو ان کے انفرادی رویے کو مستحکم کرتے رہے۔ سائنسی اندازِ فکر نے انسان کو
 ان فلسفیانہ مفروضوں سے بھی نجات پانے میں مدد دی، جو موجودہ صدی کے آغاز تک مذہبی
 تصورات پر زندہ تھے۔ بریڈلے کے بعد رسل نے فلسفے کو سائنس سے ہم آہنگ کرنے پر
 زور دیا، اور استدلالی نقطہ نظر سے اشیاء کی حقیقت کو سمجھنے پر اصرار کیا۔ اقبال سائنسی کمالات
 کو سراہتے ہیں۔ انھوں نے کئی موقعوں پر مغرب کی برکتوں کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :
 ”دورِ حاضر کو علومِ عقلیہ اور سائنس کی عظیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور
 یہ فخر و ناز یقیناً بجا ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور
 انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی
 حاصل کی ہے۔“

یورپ جانے سے پہلے اقبال کے کئی اشعار میں ان کے فلسفیانہ ذہن کے پرتو
 ملتے ہیں۔ وہ دنیا اور حیات کی ماہیت کو سمجھنے کی جدوجہد کرتے ہیں :
 مارا از مقامِ ماحسبہ کن ۔۔۔ ما ایم کحبا و تو کحبا
 وہ دنیا کو کبھی خوابِ بیدار، کبھی تصویرِ خانہ، اور کبھی آئینے کا گھر سمجھتے ہیں، اور عمر
 کی ترقی کے ساتھ ساتھ وہ آغاز و انتہا کی حیرت میں مبتلا ہوتے گئے۔ وہ ماضی کے فلسفیوں
 اور شاعروں کی طرح زندگی، موت، فطرت، زمان، مکان اور خیر و شر کے سوالوں سے متحارب
 رہے، اور یہ سوالات موجودہ دور کے فنکاروں مثلاً سارتر و ریلیٹ کو بھی پریشان کرتے رہے،
 یہ گویا اس عہد کا فکری مزاج تھا۔ اقبال بھی اس مزاج سے گہری مطابقت رکھتے ہیں۔ وہ اپنی

چشمِ بستی و گشتی کہ ایں جہاں خواب است ۔۔۔ کشائی چشم کہ ایں خواب خواب بیدار است
 ۱۔ ملاحظہ ہو کہ تصویرِ خانہ ہے دنیا ۲۔ آئینے کے گھر میں اور کیا ہے۔

روح میں محشر بپا کرنے والے سوالوں کا جواب دینے کے لیے مشرق کے ساتھ ساتھ مغرب کے فلسفے کا مطالعہ کرتے ہیں، مغربی فلسفیوں میں خاص کر راک، کانت، شوپنہار، نٹشے، گوٹے اور برگساں کے مطالعے سے وہ کتاباتِ ذہنی میں اضافہ کرتے ہیں۔ لیکن یہاں بھی وہ اپنے انفرادی ردِ عمل کا تحفظ کرتے ہیں، اور دوسرے فلسفیوں کی طرح تفقُّلی قباس آریٹوں میں گم ہونے کے بجائے فرد کے شعورِ ذات کو ایک عالمگیر قوت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ یہی وہ قوت ہے جو اقبال کے نزدیک، فرد کو ماحول کی غلامی، اور فطرت کی جبریت اور وقت کے تہرانہ تغلب سے آزاد کر کے اسے تقدیر سازی کا حوصلہ عطا کرتی ہے۔ اقبال کے یہاں فرد کی اس آزادانہ قوت کا احساس فلسفیانہ فکر کا زائیدہ ہونے کے باوجود ارضی بنیاد رکھتا ہے جو اسے قابلِ شناخت بناتا ہے۔ انسان خود آگہی کی بنا پر دوسری مخلوقات سے مختلف و ممتاز ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ ان کے یہاں فرد کا نظریہ آزادی دروں بینی کے عمل کا نتیجہ ہے، جو اپنی انتہائی شکل میں اسے زمان و مکان کی پابندیوں سے نجات دے کر عشق کی زندہ علامت بناتا ہے، اور وہ خود ایک سیل بن کے سیل کو تھام لیتا ہے۔

اس موقع پر اقبال سارتر کے ہمنوا ہو کر کہتے ہیں کہ فرد اپنی داخلی قوتوں سے آگاہ ہو کر معاشرتی سطح پر مخالفت قوتوں کو سمار کر سکتا ہے:

خود کی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

اقبال ایک ایسے فلسفی نہیں ہیں، جو خیالی دنیا میں زندگی اور کائنات کی گتھیوں کو سلجھاتے ہیں۔ ان کے در و مند دل کو جہاں کشمیر کی محکومیت، ہندوستانیوں کے سیاسی انحطاط اور مسلمانوں کی زبوں حالی کچھ کے سگار بھی ہے، وہاں وہ پوری انسانیت کو مغربی تہذیب کے سیل بے پناہ کی زد میں دیکھ کر مضطرب ہو جاتے ہیں:

خبر ملی ہے فدایانِ بحر و بر سے مجھے: فرنگ رہ گزر سیلِ بے پناہ میں ہے

مشکلاتِ حضرتِ انساں از اوست: آدمیتِ ر غمِ پنہاں از اوست

چنانچہ انھوں نے زمین پر قدم جما کر خوں زدہ اور پس ماندہ انسانوں کے لبوں میں عام و عمل کی

عشقِ خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

بجلیاں دوڑا دیں۔ اُن کا رجحانی نظریہ محض اپنے اوپر اوڑھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُن کی شخصیت کی ازلی قوتوں کا غیر مصنوعی اظہار ہے۔ اسی زمانے میں ایٹس، بلاک اور سٹیفن جارج نے بھی شکست خوردہ نسلوں کو حیات نو کے تصور سے آشنا کرانے کی کوشش کی۔ اقبالیوں سے پہلے نٹشے نے خاص طور پر مغربی تہذیب کے اثر و اقتدار کے بچے میں فرد کی شخصیت کی پراگندگی کے خطرے کا سدباب کرنا چاہا، اور اُسے اُس کی ازلی قوتوں کا احساس دیا۔ اقبال نے نٹشے کے فوق البشر کے تصور سے اپنے اثباتِ وجود کے نظریے کی آبیاری کی۔ اُنھوں نے برگسہاں کے تصورِ زمانے سے فرد کی آزادانہ قوت کے لیے جواز ڈھونڈ نکالا۔ یہاں پر یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اقبال کا دور ہمارے دور سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ وہ تشکیک و انتشار سے گزر کر لاعینیت کے دشت و سراب تک نہ پہنچا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایٹس نے آئرش دیو مالا اور ایلٹ نے مسیحیت پرستی کی احیاء میں اپنے وجود کا تحفظ کیا۔ اقبال نے بھی اپنی شخصیت کی لاشعوری توانائیوں سے اجتماعی قدروں کی تہذیب و تریب کا کام لیا۔

اُنھوں نے لکھا ہے ”جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ تخلیق میں خدا کا ہمراہ ہو جاتا ہے“ اُس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بڑے فنکار کی شخصیت میں اتنی خلقی توانائی ہوتی ہے کہ وہ خارجی حقیقت کا مقابلہ کرتا ہے، اور ایک نئی حقیقت کی تخلیق کرتا ہے، اس کے وجود کی گہرائیوں میں صدیوں کے تجربات کا رازِ وجود ہوتا ہے، جو اظہار کے راستے تلاش کرتا ہے۔ یہ لاوا پھوٹ نکلتا ہے اور ایک الوہی روشنی سے کائنات منور ہوتی ہے۔ اقبال کے حق میں بعینہ ایسا ہی ہوا، اور یہ جب بھی ہوا، جب وہ تن تنہا مغرب سے نبردِ آرمہ رہے، اُن کے تیشق آفرین خیالات کئی جگہوں پر مصلحانہ لے سے نجات پا کر اُن کے لہو کی روشن تھر تھراہٹوں کی آب و تاب رکھتے ہیں :

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوشش
اور ظلمتِ رات کی سیلاب پا ہو جائے گی

من دریں خاک کہن گوہر جاں می بینم
چشم ہر ذرہ چو انجم نگران می بینم

آخر میں اقبال کے یہاں شعری ہیئت کے اس نئے شعور پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہے جو مغرب کے توسط سے اُن کے حصے میں آیا۔ وہ غزل اور نظم دونوں کے شاعر ہیں۔ جہاں تک غزل کا تعلق ہے، اُس کی جڑیں ایران اور ہندوستان کی مٹی میں پیوست رہی ہیں۔ تاہم اقبال نے مغربی شاعری سے واقفیت پیدا کرنے کے بعد غزل کو روایتی اسلوب آہنگ سے آزاد کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے اسے نظمیاتی رنگ دے دیا۔

اصل میں اُن کے یہاں ہیئت کی جدت طرازی کا رویہ ان کے عہد کے تجربہ پسندی کے رجحان سے گہرے طور پر ہم آہنگ ہے۔ ایم، ایل روزن تھال نے لکھا ہے کہ ”اس صدی کے ثلث اول کی یہ خصوصیت ہے کہ بامعنی روایت اور تجربہ کے امتزاج سے مخصوص اور عصری لحاظ سے زندہ شاعری وجود میں آتی ہے۔“

اقبال کے یہاں بھی اپنے ہمعصروں کی طرح روایت کے شعور کے ساتھ ساتھ جدت پسندی کا رجحان ملتا ہے انھوں نے لفظ، استعارہ اور علامت کے نئے برتاؤ سے غزل کو ایک جدید اور توانا آہنگ سے آشنا کیا، جو اس سے پہلے اور اس کے بعد بھی رد و غزل کو نصیب نہ ہو سکا۔

جہاں تک نظم کا تعلق ہے، اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اپنی نظم کی ہستی تشکیل میں مغربی نظموں سے خاطر خواہ استفادہ کیا ہے، وہ مغربی شعروادب کا گہرا مطالعہ رکھتے ہیں۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں مغربی ادبیات کی رہنمائی نہ حیثیت کے بارے میں لکھتے ہیں ”مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں، اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے اُن کے ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔“

انھوں نے شیکسپیر پر ایک نظم لکھ کر شیکسپیر شناسی کا ثبوت دیا ہے۔ اس کے علاوہ گوٹے، مائٹن، کوپر، ورڈس ور تھ، شیپس، برسن، لانگ فیلو اور ہنری سن کا نہ صرف مطالعہ کر چکے ہیں بلکہ اُن کے شعری انداز سے متاثر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے کئی مغربی نظموں کے تخیلی ترجمے بھی کیے ہیں، ان میں عشق اور موت، پیامِ نبی، رخصت سے بزمِ جہاں، ہنسی سن، لانگ فیلو اور ایم سن کی نظموں کے ترجمے ہیں۔ اقبال کی کچھ نظمیں ایسی بھی ہیں جو بقول ڈاکٹر عبدالحکیم ”ترجمہ تو نہیں لیکن جن کا انداز تاثر و تفکر اور اسلوب بیان انگریزی

ہے۔ ان میں پرندہ اور جنگو، پرندے کی فریاد اور والدہ محوم کی یاد میں ولیم کاؤپر کی نظموں سے متاثر ہیں۔ ان کے علاوہ ایک آرزو سیمول راجز کی نظم Wish سے مشابہت رکھتی ہے، خفتکار خاک سے استفسار اور گورستان شہابی دونوں گہرے کی اپنی کے اثرات کی آئینہ دار ہیں۔ چند نظمیں ایسی بھی ہیں جو مغربی نظموں یا نثر پاروں سے ماخوذ ہیں۔ ان میں حقیقت حسن خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اقبال نے مغربی نظموں کے اس گہرے مطالعے اور ترجمہ کاری سے اپنی نظموں کی داخلی ترتیب اور خارجی تشکیل میں کافی مدد لی ہے۔ ان کی نظموں کی ساخت کہانی تشکیل، اور ارتقائے خیال سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نظم کو ایک کئی وحدت خیال کرتے ہیں۔ ”مذاخالب“ میں انہوں نے شعر کی نئی خصوصیات کے بارے میں معنی خیز اشارے کیے ہیں۔ وہ فکر اور تخیل کی ہم آہنگی پر زور دیتے ہیں، وہ موضوع اور اظہار کے ناگزیر رشتے کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ شعر میں تخلیق کی تقلیب یا اس کی نئی دریافت کے قائل ہیں، اور حاضر و موجود میں گرفتار ہونے کو کافی قرار دیتے ہیں:

یہ کافی تو نہیں کافی سے کم بھی نہیں : کہ مرد حق ہو گرفتار حاضر و موجود

یہ وہ تنقیدی اصول ہیں جنہیں ارسطو کے بعد کولنج اور دوسرے جدید نف دوں نے با تفصیل بیان کیا ہے۔ ظاہر ہے اقبال نے ان کا مطالعہ کیا ہو گا، یہ امر یہی ہے کہ اقبال کے یہاں نظم کی ساخت اور بیئت اور اس کے تخلیقی کردار کے بارے میں جو تنقیدی تصورات ملتے ہیں، وہ بہت حد تک مغرب سے ماخوذ ہیں۔

مجموعی طور پر مغرب کے تین اقبال کا رویہ سطحی یا یک رخ نہیں، بلکہ متضاد اور پیچیدہ رہا ہے۔ یہ ایک ایسے زندہ شاعر کا رویہ ہے، جو کٹر پٹن سے پاک ہے جو صدیوں کی تہذیبی اور اخلاقی قدروں کا پروردہ ہے، اور جسے جدید مغرب کے نام سنا دجہوریت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت جیسے بسیار شیوہ اظہارات کا سامنا ہے۔ لیکن وہ مغرب سے حذر نہیں کرتا، بلکہ تخیل کی عبادت کے ساتھ ساتھ ایک دانشور اور مصلح کے ذائقے بھی اخیام دیتا ہے۔ ایلپیٹ نے کہا ہے کہ سچی شاعری یقیناً تمدن کی صحت کی طرف متوجہ ہوتی ہے، اقبال بھی تمدنی بحالی کے خواب دیکھتے ہیں، وہ ان خوابوں کی شکست کا دکھ بھی سہتے ہیں، لیکن خواب دیکھنے کے عمل سے باز نہیں آتے۔

یہ مجموعی صورت حال، بہر حال، نہ صرف ان کے تخلیقی ذہن کے لیے ایک تشکیلی پہلو

رکھتی ہے، بلکہ غور سے دیکھا جائے تو یہ بہت حد تک اُن کے شعری تفکر کی بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ صورت حال اُن کی شخصیت میں کھلبلی پیدا کرنے کے باوجود ہمہ وقت اُن کے شعری شعور کو متحرک نہیں کر پاتی، نتیجتاً اُن کا لہجہ شعری اسراریت سے محروم ہو کر ٹھنڈی خطابیت یا بیانیہ ہو کر رہ جاتا ہے، اور وہ خود بھی شعوری یا غیر شعوری طور پر شعری منصب سے دست کش ہو کر ایک مصلح کی سطح پر اتر آتے ہیں، لیکن جن جادوئی لمحوں میں یہ اُن کے تخلیقی وجود کو تمام و کمال انگیزت کرتی ہے، اُن کا ذہن ایک مخصوص بچیدگی سے ہمکنار ہوتا ہے، اور اُن کی شاعرانہ عظمت کی بنیاد فراہم ہوتی ہے :

ہر معنی بچیدہ در حرف نئے گنجد
یک لحظہ بدل در شو شاید کہ تو دارابی

اسٹائن اور برگسٹن کے نظریاتِ زمان و اقبال

۱۔ اس مقالے کے اقتباسات جو کشمیری ورنٹی کے سمینار میں پڑھا گیا، اقبال نے اپنے فلسفیانہ نظریات میں جو اہمیت تصورِ زمان و مکان کو دی ہے، وہ شاید اپنے کسی اور نظریے کو نہیں ملے۔ بادی النظر میں یہ بات قدر سے عجیب معلوم ہوتی ہے کیونکہ عام طور سے اقبال کے فلسفیانہ نظریات کا خیال آئے ہی سب سے پہلے ان کا نظریہ خودی سامنے آتا ہے۔ اس کے بعد بعض اور نظریات مثلاً 'نظریہ عمل'، 'نظریہ انسان'، 'نظریہ عقل'، 'مشق'، 'نظریہ فن'، 'نظریہ خیر و شر'، 'نظریہ تہذیب'، 'نظریہ سیاست' اور 'نظریہ تعلیم' وغیرہ۔ اقبال نے ان تمام نظریات کے متعلق اپنی غور و نظر میں بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن 'نظریہ زمان و مکان' کی اہمیت ان کی نظر میں اس قدر زیادہ ہے کہ اسے انہوں نے 'اسلامیہ کے یہ زندگی اور موت کا سوال قرار دیا ہے۔ اپنی انگریزی کتاب "تشکیل جدید ادبیات اسلامیہ" میں آپ لکھتے ہیں:

"دوسری طرف جہاں تک مسلم کلچر کی تاریخ کا تعلق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اور کائنات میں جو مذہبی نفسیات جس سے میری مراد وسیع تر تصوف ہے، دونوں میں تضاد یا الہام کے ذریعے سے جو نصب العین سامنے آتا ہے وہ ہے ذاتِ لہذا محمد و کو اپنانے اور اس سے لذت اندوزی اور استفادے کا نصب العین۔ اس طرح کارڈیہ رکھنے والے کلچر کے یہ زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا سوال بن جاتا ہے۔"

تعلیل اقبال کی نظر میں | ہجوم کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کی ترتیب میں یک رنگی اور

یکس نیت کے سوا اور کچھ نہیں اور یہ قضیہ شرطیہ کا وہ حصہ ہے جس پر دوسرا حصہ منحصر ہے۔ چنانچہ وہ دن کو رات کی تعلیل اور رات کو دن کی تعلیل کہتا ہے۔ اس ضمن میں جان اسٹورٹ مل بھی ہیوم ہی کا ہم خیال ہے اور کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کا غیر مشروط اور غیر متغیر سلسلہ ہے لیکن اقبال کا نظریہ اس ضمن میں مختلف ہے، وہ کہتے ہیں کہ تعلیل اور اس کا نتیجہ آپس میں اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں کہ تعلیل نتیجے سے قبل ظہور پذیر ہوتی ہے یعنی اگر تعلیل نہیں ہے تو نتیجہ بھی نہیں ہے۔ اگر ریاضتی کا وقت، زمان تسلسلی ہے تو پھر اس تصور کی بنیاد پر یہ ممکن ہے کہ ناظر یا شاہد اور اُس نظام کی (جس میں واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں) حرکت درفتار پر محتاط اور گہری نظر ڈالی جائے تو نتیجہ تعلیل سے پہلے ہی نظر آنے لگے۔ اس کے ساتھ ہی اقبال یہ کہتے ہیں۔ "میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اگر وقت یا زمان کو مکان کا چوتھا بعد تصور کر لیا جائے تو وہ وقت نہیں رہتا۔"

مکان۔ زمان

مغربی فکرمین کے نظریاتِ زمان میں ایک القیاب اُس وقت آیا جب آئن اسٹائن نے زمان اور مکان میں حدِ فاصل سے انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات جہاں ابعاد پر مشتمل "مکان۔ زمان" کی ایک ترتیب ہے جس میں مکانِ زمان سے الگ نہیں اور زمان مکان سے الگ نہیں۔ آئن اسٹائن کے اس نظریے کا اُس کے ایک ہم عصر فلسفی سیموئل بیگزینڈر نے خاصا اثر قبول کیا اور اُس نے بھرپور انداز سے یہ نظریہ پیش کیا کہ ساری کائنات

"زمان۔ مکان" ہی کی تخلیق ہے۔ اور "زمان۔ مکان" غیر ذہنی جوہر یا قطعی حقیقت ہے، مادی جوہر (Physical Substance) زمان مکان کی پیچیدگی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ زندگی مادی جوہر سے رونما ہوتی ہے اور نفسِ زندگی سے نمودار ہوتا ہے۔

اقبال آئن اسٹائن کے نظریے سے کہاں تک متفق ہیں اور کہاں تک غیر متفق اور انھوں نے اس نظریے پر کیا تنقید کی ہے اقبال کے نظریہ زمان و مکان کی بحث میں ایک بڑا اہم سوال ہے اور اس کا ذکر آئندہ سطور میں اپنے مقام پر آئے گا۔ یہاں آئن اسٹائن کے "زمان۔ مکان" کے نظریے سے متعلق اتنا کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کے ماننے والوں کے نزدیک تین ابعاد صرف ایک ساکن، جامد اور تبدیل نہ ہونے والی کائنات کے لیے کافی ہیں۔ جو نہی کائنات میں حرکت کا عنصر ہم داخل کرتے ہیں تو کسی بھی چیز کا صحیح مقام دریافت کرنے کے لیے پیمائشِ زمان سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس صورت

میں زماں ہکاں ہی کا ایک بُعد بن جاتا ہے — چوتھا بُعد۔

اقبال کی نظم و نشرِ تصویرِ زماں

جرمن سائنس دان آئن اسٹائن نے جب نظریۂ اضافیت پیش کیا تو اقبال بھی اُس وقت جرمنی میں تھے اور میونخ یونیورسٹی کے لیے "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقار" کے عنوان سے اپنے مقالے کی ابتدا کر چکے تھے۔

اتفاق کی بات یہ ہے کہ آئن اسٹائن بھی جو قریب قریب اقبال ہی کا ہم عمر تھا چند سال قبل اُسی یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو گئے نکلا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اقبال اور آئن اسٹائن کی ملاقات کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ ہاں پیام مشرق "میں آئن اسٹائن کے متعلق اقبال کے اشعار اور ان اشعار کے نیچے اقبال کا ایک نوٹ اس نظریے کے ساتھ اقبال کی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔ لیکن ان اشعار سے اقبال کا اپنا نظریہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کیوں کہ ایک تو بنیادی طور پر آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیت آسانی سے سمجھ میں آنے والا نظریہ نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاضی اور طبیعیات سے واقفیت ضروری ہے دوسرے اقبال نے اسے اسرار و رموز کے انداز میں پیش کر کے ایک مشکل بات کو مشکل تر بنا دیا ہے۔ لیکن پیام مشرق کے سات برس بعد "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" میں اقبال نے اس نظریے پر مقابلۂ کھل کے بحث کی ہے اور چونکہ وہ بحث نشر میں ہے اس لیے مذکورہ نظم کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔

یہاں ابتدا ہی میں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا نظریہ زمان و مکان اول سے آخر تک ایک ہی صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا۔ بلکہ اقبال کے بعض اور نظریات مثلاً نظریہ حب وطن اور نظریہ تصوف کی طرح ہمیشہ ارتقا پذیر رہا ہے۔ اقبال کے مختلف نظریات کی ارتقا پذیری کا سبب ان کی وہ کشادہ دلی اور وسعت نظری ہے جس نے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے دیباچے میں ان سے یہ الفاظ کہلائے کہ فلسفے کی دنیا میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم ترقی کرتا جاوے گا اور فکر و فلسفہ کی نئی دنیا میں ہمارے سامنے آتی جائیں گی نئے خیالات کا جو غالباً میری اس زیر نظر کتاب میں بیان کیے ہوئے خیالات سے زیادہ مستحکم بنیادوں پر قائم ہوں گے، سامنے آنے کا پورا امکان موجود ہے۔ اس کے

ساتھ ہی اقبال یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری احتیاط کے ساتھ فکرِ انسانی کے ارتقا کا مشاہدہ اور مطالعہ کریں۔ اور اس کی جانب ایک آزادانہ، نقادانہ رویہ اختیار کریں۔

اقبال کے نظریہٴ زمان کی ابتدا

اس وقت سب سے پہلا سوال ہمارے سامنے یہ ہے کہ اقبال کے نظریہٴ زمان و مکان کی ابتدا کب ہوئی اور یہ نظریہ کیا ہے۔

اقبال کی سب سے پہلی تصنیف ”علم الاقتصاد“ کو چھوڑ کر جس کا موضوع اقتصادیات ہے اقبال کی اولین فلسفیانہ تصنیف ”فلسفہٴ بزمِ تہیہ“ اس کتاب میں جو ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے نظریہٴ زمان کے بارے میں اقبال کے خیالات کی پرچھائیوں تک نظر نہیں آتی۔ اس وقت تک ان کی شاعری میں بھی زمان و مکان کے متعلق ان کے نظریات کی کوئی جھلک نہیں دکھائی دیتی۔ سب سے پہلی نظم جس میں اقبال کے نظریہٴ زمان و مکان کا ایک بکا سا اشارہ ہمیں ملتا ہے ”سیر فلک“ ہے اور یہ غالباً ۱۹۱۰ء کی نظم ہے۔

بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کی نظم ”بہالہ“ میں بھی جو ۱۹۰۱ء میں کہی گئی تھی، اقبال نے اپنے نظریہٴ زمان کی جانب اشارہ کیا ہے لیکن اس خیال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ اس نظم ”سیر فلک“ کے بعد زمان و مکان کا ذکر ہمیں ”اسرارِ خودی“ میں نظر آتا ہے جس میں آپ حضرت امام شافعی کے قول ”الوقت سیف“ کو اپنے نظریہ کی بنیاد بنا کر اس پر بحث کرتے ہیں۔

یہ بحث ”من چہ گوئم ہر ایں شمشیرِ پیست“ سے لے کر ”قوتِ آوازِ ہمیں شمشیرِ بود و نبود“ تک تو ایک شاعرانہ اندازِ بیان ہے لیکن اس کے بعد ایک فلسفیانہ رنگ اختیار کر لیتی ہے اور آخر میں اقبال کہتے ہیں ”زندگی دہر (یعنی زمان) سے عبارت ہے اور دہر (یعنی زمان) زندگی سے۔ رسولِ اکرم کا فرمان ہے ”لا تسبوا الدھن فان الدھن هو اللہ“

خلیفہٴ عبدالحکیم کا اعتراض

خلیفہٴ عبدالحکیم ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال نے دراصل یہ نظریہ برگسائی سے مستعار لیا ہے۔ حضرت امام شافعی کے مذکورہ مقولے کو اس نظریہ سے دور

کا تعلق بھی نہیں ہے بلکہ وہ اقبال پر اعتراض بھی کرتے ہیں کہ انھوں نے یہ نظریہ پیش کرتے ہوئے برگساں کا حوالہ کیوں نہیں دیا۔ اسی اعتراض میں خلیفہ عبدالحکیم یہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال نے برگساں کی دہریت اور الحاد اور اسلام کے تصورِ توحید میں ایک مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن خلیفہ عبدالحکیم غالباً اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ برگساں استمرارِ زمان کو یا مقصد نہیں بلکہ بے مقصد قرار دیتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے برگساں اور اقبال کی راہیں الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ اقبال برگساں کا بڑا مدح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔ لیکن ان کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریہ زمان برگساں کے نظریہ زمان کا چربہ ہے تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ برگساں کے نظریہ زمان پر اقبال نے تشکیلِ جدیدِ الہیاتِ اسلامیہ میں کئی موفتوں پر مدلل بحث کی ہے اور اس بحث کے دوران میں اقبال کا برگساں سے اختلاف بھی پوری طرح واضح ہو جاتا ہے خواہ وہ "زمان کی حقیقت" کا نظریہ ہو خواہ "زمان میں زندگی بطور مسلسل حرکت" کا نظریہ ہو اور خواہ "استمرارِ زمان کا نظریہ"۔

خلیفہ عبدالحکیم نے مذکورہ اعتراض اپنے مقالے "رومی، نطشے اور اقبال" میں کیا ہے۔ اگرچہ اس مقالے پر تاریخِ تحریر درج نہیں لیکن چونکہ اس میں "مغربِ کلیم" تک کے حوالے موجود ہیں اس لیے یہ طے شدہ امر ہے کہ اس مقالے کے موضوعِ تحریر میں آنے سے کہیں قبل "تشکیلِ جدیدِ الہیاتِ اسلامیہ" کا اصل انگریزی ایڈیشن شائع ہو چکا تھا، جس میں اقبال وقت کے ایک تخلیقی قوت ہونے کے متعلق اپنے اور برگساں کے خیالات کا ٹکراؤ خاصی وضاحت سے پیش کر چکے تھے۔

لیکن اس کے باوجود اقبال برگساں کے بعض نظریات سے متفق بھی ہیں مثلاً اقبال بھی برگساں ہی کی طرح زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ وہ زمان نہیں جس کی پیمائش دن اور رات یا صبح و شام کے پیمانے سے کی جاسکے بلکہ اس سے مراد زمانِ خالص ہے۔

جہاں تک اقبال اور برگساں کے افکار میں موافقت اور مطابقت کا تعلق ہے اقبال نے ایک دفعہ یہ کہا تھا کہ اپنے زمانہ طالبِ علمی میں میں برگساں کا مطالعہ کرنے سے

پہلے ہی ان نتائج پر پہنچ چکا تھا اور اپنے ان خیالات کو میں نے ایک مقالے کی صورت میں پیش کیا تھا لیکن میرے استاد نے اس مقالے کو درخورِ اعتناء نہ سمجھا کیوں کہ اس میں ایک تو بات انوکھی کہی گئی تھی دوسرے یہ مضبوط استدلال اور زورِ بیان سے موعا تھا۔ اس کے بعد جب میں نے یہی خیالات برکس کے یہاں دیکھے تو اس میں برکس کی قوتِ استدلال اور زورِ فکر کی بدولت بڑی گہرائی نظر آئی۔

آئن اسٹائن سے اختلاف

جہاں تک زمان کو حقیقی قرار دینے کا تعلق ہے، اقبال اپنی بحث میں آئن اسٹائن سے بھی الجھتے ہیں اور آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت پر یہ کہہ کر معترض ہوتے ہیں کہ آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیتِ زمان کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اس بحث میں وہ آئن اسٹائن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے نظریۂ اضافیت کی رو سے ہمیں زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کے بعد زمان یا وقت کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرنا دشوار ہو جاتا ہے اور اقبال کے اپنے نظریۂ زمان کی بنیاد ہی یہی ہے کہ وقت ایک آزاد تخلیقی حرکت کا نام ہے اور حضرت امام شافعی کے مقولے ”الوقت سیف“ کی جو تفسیر اقبال نے پیش کی ہے، اُس کا مرکزی خیال یہی ہے۔ اس لیے خلیفہ عبدالحکیم کے اس اعتراض کو بھی باسانی تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ اقبال نے زمان کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے حضرت امام شافعی کے مقولے کے ساتھ اس کا دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔

لا تسبوا الدھر

حضرت امام شافعیؒ کے مقولے ”الوقت سیف“ کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے اپنے نظریۂ زمان و مکاں کی وضاحت کے سلسلے میں رسول اللہؐ کی حدیث ”لا تسبوا الدھر فان الدھر

لا تسبوا الدھر“ میں اقبال نے زمان و مکاں کی وضاحت کی صورت میں پیش کر کے خود ایک طرح سے

آئن اسٹائن کے نظریۂ ”مکان۔ زمانہ“ SPACE-TIME پر مہرِ تصدیق ثبت کرتے ہیں۔

ہو اللہ! کا حوالہ بھی دیا ہے۔ مفہوم اس حدیث کا بعض علمائے اسلام کے اور خود اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ ”زمانے کو بُرا نہ کہو کہ زمانہ ہی خدا ہے۔“ اقبالی کے اپنے الفاظ میں حدیث مذکور کا ترجمہ یہ ہے (Do not vilify time for time is God) یہ دراصل غلطی ترجمہ ہے۔ اقبال نے اس حدیث اور اس کے اسی مفہوم کا تتبع کرتے ہوئے نظریۂ زمان و مکان کی وضاحت میں دہر کو زمانہ ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ کلام پاک میں لفظ دہر دو جگہ آیا ہے اور دونوں جگہ یہ لفظ زمانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

لیکن فلسفے میں دہر اور زمان کا مفہوم الگ الگ ہے۔ دہر فلسفے میں مقدار وجود اور زمان مقدار حرکت کو کہتے ہیں۔ مگر غالباً اقبال نے یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا اور قرآن کے تتبع میں دہر کو زمان ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ایک مذہبی اصطلاح کو فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر استعمال کرنے سے جو نتائج برآمد ہو سکتے تھے، وہ انجام کار اقبال کے نظریۂ زمان پر اعتراض کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

یہ اقبال کے نظریۂ زمان کا وہ دور ہے جس کی ابتدا صحیح معنی میں ۱۹۱۴ء سے ہوئی اس دور میں اقبال کے فکر و فلسفہ کی رو سے ایک زمان تو وہ ہے جسے ہم صبح و شام، دن اور رات یا دوپہر اور سہ پہر کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں اور گھڑی کی چلتی ہوئی سوئیوں سے اس کی پیمائش کرتے ہیں۔ یہ خارجی زمان ہے اور اسے زمان مسلسل یا تسلسلی زمان یا Serial Time کہتے ہیں۔ یہ زمان محض اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی زمان یعنی Real Time یا جسے زمان خالص یا Pure duration بھی کہتے ہیں ہمارے ضمیر میں پہنا ہوا ہے۔ اس

۱۔ میری چونکہ اس حدیث کے الفاظ تک براہ راست رسائی نہیں ہے اس لیے یہ عرض کر دوں کہ یوسف سلیم چشتی نے اس حدیث کو یوں نقل کیا ہے۔ لا تسبوا لدھور فان اللہما ہوالدھور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے وہاں اس کے الفاظ وہی ہیں جو متن میں درج ہیں یعنی لا تسبوا لدھور فان اللہما ہوالدھور دونوں صورتوں میں حدیث نبوی کے معانی ایک ہی ہیں لیکن حدیث نبوی کا طالب علم یقیناً یہ جاننے کا آرزو مند ہو گا کہ حدیث کے اصل الفاظ کیا ہیں اور یہ اپنی مستند مصدقہ میں حدیثوں کے کون سے مجموعے میں درج ہے۔ کیوں کہ اس چھوٹے سے فرق پر حدیث کے قوی یا ضعیف ہونے کا دار و مدار ہے۔ (م.ج.ن.۱)

کا خارجی وجود نہیں ہے اور یہ ماضی اور مستقبل دونوں سے بے نیاز ہے۔ اس میں صرف حال ہی حال ہے۔

تفسیر احمد خاں غوری کی کا اعتراض

یہاں تک تو بات معترضین کی طرف سے ہدفِ تنقید نہیں بنتی لیکن اس کا جو پہلو تنقید کی زد میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال مذکورہ حدیث کی تفسیر میں زمان کو اللہ کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی اس تفسیر پر بحث کرتے ہوئے مولینا شبیر احمد خاں غوری کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اور دہر کی عینیت کا قول الحاد سے کم نہیں۔ اسے حدیث نبویؐ "تبدلہ ہر سے ثابت کرنے کی کوشش بھی غیر صحیح ہے اور زبانِ عرب کے قواعد نیز اس ارشادِ نبویؐ کے پس منظر سے قلتِ علم کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلے میں یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وجود سے مراد ہے وجودِ واقعی یا وجودِ حقیقی اور وجودِ حقیقی یا وجودِ واقعی صرف خدا ہی کا ہے اس لیے عرفاء نے کہا ہے کہ زمانہ استمرارِ شئونِ باری کا نام ہے اور چونکہ شئونِ باری تعالیٰ ازلی اور ابدی (جاوید) ہیں اس لیے زمان (وقتِ حقیقی) بھی جاوید ہے۔

اقبال نے خود بھی لفظ دہر کی ماہیت پر بحث کی ہے لیکن اس بحث میں وہ اسے زمان ہی کا مترادف قرار دیتے ہوئے اس کے ساتھ وہ صفاتِ وابستہ کرتے ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ کے اسمائے حسنہ میں سے ایک اہم اسم ہے، لیکن بقول یوسف سلیم چشتی، محدثین نے دہر سے خدا کی صفتِ ارادی مراد لی ہے یعنی وہ حق تعالیٰ کی حرکتِ ارادی کو دہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دہر یا زمانہ دراصل استمرارِ شئونِ باری تعالیٰ کا دوسرا نام ہے۔ اس کے ساتھ ہی مولینا شبیر احمد خاں غوری اقبال کے ان بیانات پر بھی معترض ہیں کہ "مسئلہ زمان ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے" اور "مسئلہ زمان و مکاں ملتِ اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

مولینا کے اعتراض کو آسانی کے ساتھ رد نہیں کیا جاسکتا اور یہ صحیح ہے کہ اقبال ایک

زمانے تک مذکورہ حدیث نبوی کو بنیاد بنا کر زمان اور ذات باری تعالیٰ کو ایک ہی مفہوم میں بیان کرتے رہے لیکن جیسا کہ میں پہلے اس خیال کا اظہار کر چکا ہوں یہ اقبال کے نظریہ زمان کا اولین قابل ذکر دور ہے جو آخر تک اپنی ابتدائی صورت میں برقرار نہیں رہا۔ اقبال کا تصور زمان یا دوسرے لفظوں میں اقبال کا تصور باری تعالیٰ (کیونکہ اقبال کے زمان، وہاں اور خدا کو مترادف قرار دیا ہے) کئی مدارج سے گزرا ہے۔ میاں محمد شریف نے اس سلسلے میں اقبال کے تصور باری تعالیٰ کے تین ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک، دوسرا ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۱ء تک اور تیسرا ۱۹۲۱ء سے تاریخ وفات تک۔ لیکن نہ جلتے پروفیسر محمد شریف ۱۹۲۱ء سے ۱۹۲۷ء تک کی مدت کو کیسے زاموش کر گئے ہیں۔ بہر طور پروفیسر شریف کا قائم کیا ہوا پہلا دور جس میں اقبال خدا کو حسن ازلی سے تعبیر کرتے ہیں، اس وقت خارج نہ بحث ہے کیونکہ اس دور میں اقبال نظریہ زمان سے کوئی اعتنا نہیں برتتے۔ جہاں تک نظریہ زمان کا تعلق ہے اقبال کا اس ضمن میں پہلا دور ۱۹۰۱ء بلکہ دراصل ۱۹۰۲ء سے شروع ہو کر ۱۹۲۱ء تک پہنچا ہے۔ اس دور میں وہ ذات باری تعالیٰ اور زمان کو مترادف تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس دور میں بھی ان کا احساس کبھی کبھی اس تصور سے بغاوت کرتا ہے۔ 'پیام مشرق' ۱۹۲۱ء کی تصنیف ہے اور کہیں کہیں اس کی رباعیات اور اشعار اس بغاوت کی غمازی کرتے ہیں۔

'پیام مشرق' کی نظم 'نوائے وقت' کے بارے میں مولینا شبیر احمد خاں غوری لکھتے ہیں کہ اس نظم میں اقبال نے زمانے کو ایک قہر دیوتا کی شکل میں پیش کیا ہے جو ن تمام نعمات سے متصف ہے جو عامۃ اہل اسلام صرف خدا کے قاب و دغاں بنائیرید کی ذات میں ثابت کرتے ہیں..... انھوں نے اسے ایک باجبروت دیوتا ہی بنا ڈالا۔ یہی نہیں بلکہ جبروت کھمین اور حکمار کے خلاف ذات باری کو زمینی قرار دے دیا (من کسوت انسانم پیرا ہن ز دامنم)۔

..... یہاں اقبال نے ایگزسٹنڈر کی تقلید میں صراحتہً زمانہ کو خدا سے برتر (حقیقت مطلقہ) قرار دے دیا.....

لیکن مولینا شبیر احمد اس نظم کے مطالعے میں ایک بات کو نظر انداز کر گئے ہیں کہ اس نظم میں تصویر کا صرف یہی پہلو ہی نہیں ہے جو مولینا نے پیش کیا ہے بلکہ اور بھی کئی پہلو ہیں۔ جب وقت انسان سے کہتا ہے کہ میں رہو ہوں تو منزل ہے میں کھیتی ہوں تو حاصل ہے تو اس سے یہ مفہوم قطعاً نہیں لیا جاسکتا کہ اقبال زمان کہ ایک باجبروت دیوتا یا حقیقت مطلقہ کے طور پر

پیش کر رہے ہیں۔ ”از جان تو پیدائم در جان تو پناہ نام“ سے بھی یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا کہ زمان اپنے آپ کو ذاتِ باری تعالیٰ قرار دے رہا ہے بلکہ ”آوارہ آب و گل در یاب مقامِ دل“ اور ”گنجیدہ بہ جامے ہیں این قلم بے ساحل“ کہہ کر تو وقت نے انسان کے مقابلے میں اپنی ضرورتِ حقیقت تسلیم کر لی ہے۔

در حقیقت یہ اقبال کی اُس ذہنی کشمکش کا دور ہے جس میں وہ زمان کو ذاتِ باری تعالیٰ کا مترادف بھی قرار دے رہے ہیں، اسے حقیقتِ مطلقہ بھی کہہ رہے ہیں اور جب بادِ توحید سے سرشار ہوتے ہیں تو زمان و مکان کا بطلان بھی کرتے ہیں۔ یہ نظم اسی ذہنی کشمکش کی عکاسی کر رہی ہے۔

ٹرپ رہا ہے فلاطون میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

اقبال کی ذہنی کشمکش کا یہ دور ۱۹۳۲ء تک بڑی شدت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نظریہ زمان کی بحث میں یہ بات اتنی اہم نہیں کہ اقبال نے زمان کو حقیقتِ مطلقہ کہا ہے یا زمان و مکان کا بطلان کیا ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر مسلسل حقیقت کی جستجو میں گرم سفر رہا۔

”امر از خودی“ ایسی عظیم تصنیف کی تخلیق کے باوجود انھیں وہ ذہنی آسودگی میسر نہ ہوئی جو اتنی منازل طے کرنے پر کسی انسان کو حاصل ہو سکتی ہے۔ ہم نے مولینا گرامی کی تفسیر میں اقبال کو پیغمبر سمجھ لیا اور یہ فرض کر لیا کہ ہر موضوع پر اقبال نے ہمیں ایک پیغام دیا ہے اور اُس دل بے تاب کو نہ دیکھ سکے جو حق و صداقت کی تلاش میں یہاب کی طرح رواں دواں ہے۔ ہم نے اقبال کو ”مرا یا راں غولِ خویہ شہر دند“ کے زمرے میں رکھا اور اس کے ان اشعار کو جو اُس کی شخصیت اور افکار کی گہنی سمجھانے میں ایک کلیدی حیثیت رکھتے تھے نظر انداز کر دیا۔ اگر ہم اقبال کے کلام میں اپنے مسائل کا حل ڈھونڈنے کے عوض ان مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اقبال کے دل و دماغ کے سامنے تھے تو کلامِ اقبال سے کہیں زیادہ لذت اندوز اور فیض یاب ہو سکتے تھے۔ اقبال کی نظم و نثر سراپا استفہام اور سراپا استفسار ہے۔

اقبال منزل کا نہیں جاوہ منزل کا شاعر ہے اور ایک فن کار کے طور پر یہ اس کی عظمت کی دلیل ہے اقبال کی ذہنی کشمکش کا مذکورہ دور ۱۹۲۵ء تک رہا اور ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۲ء تک کا زمانہ اس کشمکش کی شدت کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ "تشکیل جدید الہیاتِ اسدِ مدیہ" اور "جاوید نامہ" قریب قریب ایک ہی دور کی تصانیف ہیں۔ ان میں زیادہ بعد زمانی نہیں ہے۔ اول ذکر ۱۹۳۲ء میں اور ثانی الذکر ۱۹۳۲ء میں چھپی۔ جہاں اول الذکر تصنیف میں وہ زمان کو حقیقتِ مطلقہ کہتے ہیں وہاں "جاوید نامہ" میں وہ زمان اور مکان کو نفسِ اعتباری قرار دیتے ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبال نے زروان کو روحِ زمان و مکاں قرار دیا ہے۔ یہاں خیال ایک بار پھر اُن اسٹائن کے نظریہ زمان و مکاں پر اقبال کی تنقید کی طرف جاتا ہے جس میں اقبال لکھتے ہیں کہ زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنے سے زمان کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اقبال اس اعتراض سے اُن اسٹائن کے نظریہ زمان و مکان کی تقلید کرتے ہیں۔ لیکن یہاں زروان خود روح "مکاں۔ زمان" بن کر سامنے آتا ہے۔

یہ روح "مکاں۔ زمان" نمودار ہوتے ہی اقبال سے کہتی ہے

گفت زروانم جہاں را قساہرم ہم سہانم زنگہ ہم قساہرم
غنیہ اندر شاخ می بالد زمن مرغک اندر آشیاں نالد زمن
ہم عبا ہے ہم خطا ہے آدرم تشنہ سازم تا شرابے آدرم
مولینا شبیر احمد خان غوی ان اشعار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "زروان کی کار فرمایوں کو گننانے کے بعد اسلام کے خدا نے قولِ تائید کی قدرت کا ملکہ کی چھاپ معلوم ہوتی ہیں۔ "روح زمان" زروانیت کے اصل الاصول کی توضیح کرتی ہے جس کی رو سے زمانہ بدو اولین کائنات ہے۔"

من حیاتم من مہاتم من نشور، من حساب و دوزخ و فردوس و خور
آدم و فرشتہ در بند من است عالم شمش روزہ فرزند من است
و طلسم من امیر است این جہاں از دم بہر لحظہ پیر است این جہاں

لیکن مولینا نے اس بند کے آخری دو اشعار نقل نہیں کیے۔

"لی مع اللہ" ہر کردار دلِ نشست
اں جو انمزدے طلسم من شکست

گر تو، خواہی من نباشم درمیاں
”لی مع اللہ“ باز خواں از صین جاں

(مولانا شبیر احمد خاں غوری محض اپنے اعتراف کو وزن دار بنانے کے لیے اقبال کے یہ دو شعر نظر انداز کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان دو اشعار کی موجودگی میں مولانا کے اعتراف کی نوعیت کیا ہے)

یہ صحیح ہے کہ ”گفت ز روانم جہاں راقاہرم“ سے ”از دم ہر لحظہ پیراستہ میں جہاں“ تک اقبال نے زروان کی خصوصیات جس طرح بیان کی ہیں ان سے گمان یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن دراصل ان میں اقبال نے نکتہ یہ رکھا ہے کہ یہ تمام صفات اللہ کی شئون متعددہ ہیں اور چونکہ زمانہ استمرارِ شئون باری تعالیٰ ہی کا دوسرا نام ہے اس لیے اگر ان شئون یا تجلیات کا سلسلہ رُک جائے تو زمان اور مکان ہی نہیں بلکہ ان کا تصور ہی نابود ہو جائے۔ اس بند کے آخری دو اشعار جن میں حدیث نبوی ”لِیَصْغَ اللّٰهُ وَقْتُ الْیَسْفَنِ فِیْهِ شِیْءٌ مُّصَلِّ اَوْفَلَکَ حَقْرَبٌ“ کا حوالہ ہے اسی نکتے کی گرہ کشائی کر رہے ہیں۔ کیونکہ اگر اقبال زروان سے خدا تعالیٰ مراد لیتے تو حدیث ”لی مع اللہ“ کا یہاں محل استعمال باقی نہ رہتا۔

یوں تو قریب قریب زمان کا ایسا ہی تصور۔ ”گفت ز روانم جہاں راقاہرم“ کھگوت گیتا میں بھی آیا ہے لیکن اقبال نے لفظ زروان قدیم پہلوی اور زند سے لیا ہے اور زند میں یہ لفظ زمان، محدود کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور اس سے تقدیر بھی مراد لی جاتی ہے۔

اقبال بھی اپنے اس دور فکر میں زمانے کو تقدیر کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ مولانا شبیر احمد اس نظریے پر معترض ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم زروانیت کی اختراع ہے اور تعلیم اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے بھی اس مسئلے پر ”روح اقبال“ میں بحث کی ہے لیکن اس بحث کو بڑی حد تک نامکمل چھوڑ دیا ہے۔

اقبال کا نظریہ زمان اور ڈاکٹر عالم خونگیری

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اس بحث میں اس اہم نکتے کو چھیڑا تک نہیں کہ زروان

یعنی روح زمان و مکاں کے ساتھ اقبال نے وہ خصوصیتیں وابستہ کی ہیں جو وقت ذات الہی کے ساتھ متصف ہو سکتی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ روح زمان و مکاں یہ بھی کہتی ہے کہ :

لی مع اللہ بہ کہ دور دل نشست اُن جواز دے طلسم من شکست
گر تو خواہی من بیا شتم درمیاں لی مع اللہ باز خوں از بین ہاں
مولیٰ شبیر احمد خاں غوری نے مذکورہ بار دو اشعار نظر انداز کرتے ہوئے اپنا اترائن
بال جبریل کی نظم مسجد قرطبہ کے سلسلے میں یہ کہہ کر دہرایا ہے :

”آخری شاہکار جس میں اُنھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا“ بال
جبریل ”ہے جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔“

دراصل اقبال نے مسئلہ زمان پر اپنے غور و فکر کو کبھی معطل نہیں کیا۔ نہ ہی بال جبریل
ان کا آخری شاہکار ہے جس میں اُنھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا ہو۔ بال جبریل کی نظم
”مسجد قرطبہ“ کے بعد اس مسئلے پر ان کے افکار ”مغربِ کلیم“ اور ”ارمغانِ حجاز“ دونوں مجموعوں میں
موجود ہیں لیکن ”مغربِ کلیم“ اور ”ارمغانِ حجاز“ تک آتے آتے اقبال کے نظریہ زمان میں جو
تبدیلی رونما ہوئی اُس کا ذکر کرنے سے پہلے ڈاکٹر عالم خوند میری کے خیالات سے مستفید ہونا
مزدوری معلوم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر عالم خوند میری اس مسئلے کی گہرہ کشائی کرتے وقت منطق کو
نہیں بلکہ وجدان کو رہنما بناتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا تجزیہ کرتے
وقت ہمارے لیے مناسب طریق یہی ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ اُس کے
وجدان کی روشنی میں کریں کیوں کہ کسی بھی کورسے فلسفی کو ”کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہِ سحرگاہی“
کی منزل سے گزرنے کی توفیق حاصل نہیں ہوتی۔ یہ سوادِ شاعر فلسفی کے نصیب میں تو
آ سکتی ہے مگر فلسفی کے حصے میں نہیں۔

عالم خوند میری اپنے مقالے ”Conception of Time“ میں اس مسئلے کی عقدہ کشائی یوں
کرتے ہیں :

It was not Iqbal the Philosopher, who became
conscious of the importance of time. On the con-
trary, it was the poet that forced the philoso-
pher to look for the immediate fact of experience.

ڈاکٹر عالم خونہیری نے اس قصہ فکر کی نشستِ اول کو جس سیتے اور حسن کے ساتھ اپنی جگہ پر کھایا ہے اُس کی اہمیت اور افادیت سے انکارت نہیں لیکن اس کے فوراً بعد ہی آپ اس سلسلے میں اقبال کے نظریۂ زمان کی متعدد منزلیں مقرر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

As a young poet he had a vision of the
devastating aspect of time.

اپنے اس دعوے کی دلیل میں عالم خونہیری اقبال کی نظم "حقیقتِ حسن" پیش کرتے ہیں۔ یہاں میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ حقیقتِ حسن "۱۹۰۵ء" کی نظم ہے اور یہ نظم اقبال نے اُس وقت کہی جب وہ پہلی بار یورپ پہنچے تھے۔ اس نظم کا خیال بقول اقبال ایک حزنِ نظم سے ماخوذ ہے۔ خیر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء تو بہت دور کی بات ہے ۱۹۰۸ء تک جب اُن کی دوسری تصنیف "فسفہ عجم" شائع ہوئی انھوں نے نظریۂ زمان و مکاں سے کوئی عداقت نہیں رکھا اُس وقت تک بلکہ ۱۹۱۱ء تک اُن کی نظم "نثر" اور مکاتیب اس موضوع سے قطعاً خالی ہیں۔ ۱۹۱۲ء کا ذکر بھی میں اس لیے کرتا ہوں کہ اس برس کی ایک نظم "سیر فلک" میں یہ شعر:

طلقُ بَیج و شام سے نکلا

اس پرانے نظام سے نکلا

موجود ہے ورنہ دراصل اگر دیکھا جائے تو ۱۹۱۱ء سے قبل جب کہ شبنوی "اسرارِ خودی" چھپی اُن کی نظم "ردو یا انگریزی نثر" یا مکاتیب میں کہیں بھی دور دور تک تصورِ زمان کا سراغ نہیں ملتا۔ اقبال کے یہاں devastating aspect of time کا تصور بالآخر

لیکن اپنی قطعی صورت میں یہ پہلی بار پیامِ مشرق میں نظر آتا ہے جس میں وقت کہتا ہے۔

چنگیزی و تیموری مشقِ زغبِ برمن

لیکن اس کے ساتھ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے وقت یہ بھی کہتا ہے۔

پہناں پر ضمیر من صد عالمِ رعنا من

صد کوکب غلغلان میں صد گنبدِ دنا میں

یا

از جان تو پیدائم در جانِ تو پہ نام

یا

من رہرو تو منزل من مزرع و تو حاصل

— اور ”پیام شرق“ (۱۹۲۵ء) کی تصنیف ہے۔ اس تصور کو کھینچ کے ۱۹۰۵ء تک لے جانے کا بظاہر کوئی جواز نظر نہیں آتا۔

اس کے بعد یہی تصور جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں بھی نظر آتا ہے جب کہ ”زروان کہ روح زمان و مکان است“ زندہ رود سے کہتا ہے :

زروانم جہاں راتا ہرم
لیکن یہاں بھی یہ تصور یہاں تک محدود نہیں رہتا بلکہ روح زمان و مکان ساتھ ہی یہ بھی کہتی ہے۔

لمع اللہ ہر کرا در ول نشست
ڈاکٹر عالم خوندیری نے ”حقیقت حسن“ کو اقبال کے تصور زمان کی پہلی منزل قرار دینے کے بعد خضر راہ کو یہ کہہ آخری منزل قرار دیا ہے۔

Finally, in KHIZR-I-RAH (The Guide), the last poem of BANG-I-DARA, the concept of time as a ceaseless duration emerges.

ڈاکٹر عالم خوندیری نے اقبال کے تصور زمان کی پہلی اور آخری منزل کا تعین کرنے میں ایک طرح سے مختصر رستے کو اپنایا ہے اور اس کے بعد اگرچہ اسرارِ خودی، پیام شرق، جاوید نامہ اور بال جبریل کے حوالوں سے اقبال کے نظریہ زمان کی نشاندہی پڑے عالماد انداز سے کی ہے۔ لیکن دور کا سرا ان کے ہاتھ سے نکل گیا ہے۔ چنانچہ وہ اس مقالے کے آخری حصے میں مایوسی کے ساتھ کہتے ہیں۔

Iqbal clearly says that beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to exclude Him from any reference to other egos. He calls the space and time the possibilities of ultimate ego, only partially realized in the sense of mathematical time and

۱۔ بانگِ درا ”کی“ کی نظم خضر راہ نہیں ہے بلکہ ”طلوعِ اسد“ ہے۔ اگرچہ دونوں نظموں میں زمانی

space. These two statements put together do not convey a clear idea.

دراصل ڈاکٹر عالم خود میری نے وجدان کو اپنا رہنما بنانے کے باوجود یہاں اگر بھر منطقی کا سہارا لے لیا کیونکہ ان دونوں بیانات میں کوئی تضاد یا الجھن نہیں ہے۔ صرف اقبال کے فقروں کی ترتیب بدل دینے سے "غلط فہمی بہت ہے عالم الفطرت میں اگر" کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ اقبال کی مکمل تحریر صحیح ترتیب کے ساتھ پڑھ لی جائے۔

There is, however one question which will be raised in this connection Does not individuality imply finitude If God is an ego and as such, an individual, how can we conceive him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation 'mere

باقی حاشیہ پچھلے صفحہ کا، بعد بہت زیادہ نہیں۔ صرف دو برس کا فرق ہے لیکن دونوں نظموں کے ماحول و پس منظر میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ "بھڑا راہ سنسنہ" میں کہی گئی جی بھی "بچتا ہے ہشتی ماموسہ دین مصطفیٰ" اور "خاک و خون میں مل رہا ہے ترکہ کن سمت کوشش" کا صدمہ تازہ تھا، اور مشرق وسطیٰ کے مسمان مایوسی اور ناامیدی کے ماحول میں غرق تھے اور دو برس بعد جب مصطفیٰ کو س نے یونانیوں کو شکست دے کر اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ ترکہ کن سمت کوشش صرف خاک و خون میں ملنے ہی کے لیے پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ یونانیوں کو شکست فاش دینے کے ساتھ ساتھ سونا کو مچ کر کے برطانوی اور دوں کو خاک میں مل سکتا ہے تو اقبال کے یہاں یہ سارا ناثر "طلوع اسلام" کی صورت میں ظاہر ہوا اور

ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہ لالہ رنگ پا جو سر یا ناز تھے ہیں آج مجبور نیاز

مشرق سے آفتاب ابھر گیا دورِ گراں خوابی

عروقِ برفِ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا

کی جگہ

اور

نہیں۔

immensity accounts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void but a structure of inter-related events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from HIS creative activity there is neither time nor space to close Him off in reference to other Egos. The ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes off in reference to other egos. The infinity of the ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of his creative activity of which the Universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's

infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam - 1964)

یہاں اقبال کا یہ کہنا کہ Space and time are interpretations

(مکان کیا ہے اک اندازِ بیاں ہے) دراصل اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کی آخری

اور قطعی صورت ہے لیکن یہ حقیقت کہ Beyond him and apart from his

creative activity there is neither time nor space.

اقبال پر وقتاً فوقتاً منکشف ہوتی رہی اور جہاں ایک فلسفی کا دماغ اس حقیقت سے پرے بھٹکتا بھی رہا وہاں یہ حقیقت اس کے وجدان کو چمکاتی بھی رہی اور اسے کیفیتِ اطمینان بھی بخشی رہی۔ یہاں پھر ڈاکٹر عالم خوند میری کے دو جملے جن میں ایک پیغمبرِ اصدافت دکھائی دیتی ہے میں دہرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

It was not Iqbal the philosopher, who became

conscious of the importance of time. It was

the poet that forced the philosopher to look

for the immediate fact of experience,

مقامِ فکر اور مقامِ ذکر

فکری اعتبار سے اقبال کا نظریۂ زمان "اسرارِ خودی" سے "پیامِ مشرق" اور "پیامِ مشرق" سے جاوید نامہ تک جن منزلوں میں سے گزرا اُن کی ایک ہلکی سی سبک سوارِ بال میں پیش کی جا چکی ہے۔ "بالِ جبریل" کے متعلق مولینا شبیہ احمد خاں غوری جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے لکھتے ہیں۔ آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو درخورِ اعتنا سمجھا "بالِ جبریل" ہے جو ۱۹۲۵ء میں منظرِ عام پر آئی لیکن اقبال کی تصانیف مولینا شبیہ احمد خاں کے اس دعوے کی تائید نہیں کرتیں۔ "بالِ جبریل" کے بعد "ضربِ کلیم" اور "ضربِ کلیم" کے بعد

ارمغان حجاز شائع ہوئی اور دونوں میں اقبال کا نظریہ زمان و مکاں مختلف منزلوں میں سے گزرتا ہوا نظر آتا ہے۔ "بال جبریل" شہزاد میں شائع ہوئی اور نذیب کلیم شہزاد میں ان دونوں کتابوں کا بعد زمانی محض برائے نام ہے لیکن یہی وہ دور ہے جب اقبال کے نظریہ زمان میں ہمیں ایک واضح تبدیلی نظر آتی ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس وقت تک حدیث مذکور لاتساو، ذہنات ان اھو، اللہ کے مفہوم پر اقبال شاید دوبارہ غور کر چکے تھے اور حدیث کے اس مفہوم تک پہنچ چکے تھے کہ زمانے کو بزرگوں کیونکہ اللہ تعالیٰ مقلب زمانہ ہے چنانچہ نذیب کلیم کے اجتہاد الیٰ صفحات ہی میں اقبال کا نظریہ زمان اس شعر کی صورت میں بہرہ رسا سامنے آتا ہے۔

خود ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنجاری

نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ

صرف یہی نہیں بلکہ اس دور میں وہ زمان کو ان خصوصیات سے لا تعلق قرار دیتے ہیں جو حقیقتِ مطلقات کی خصوصیات ہیں اور پیمائش زمان و مکاں کو محض ایک مقام فکر قرار دیتے ہیں

مقام فکر ہے پیمائش زمان و مکاں

مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

اس کے بعد "ارمغان حجاز" شائع ہوئی جو علامہ مرحوم کا آخری مجموعہ کلام ہے اس میں زمان کے متعلق اقبال کا نظریہ اسرارِ خودی اور جاوید نامہ میں بیان کیے ہوئے نظریہ سے بالکل بدلا ہوا نظر آتا ہے اور یہی اس کی ارتقائی اور قطعی صورت ہے جس کی طرف اس بات چیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اُس زمانے میں اقبال نے اردو یا انگریزی زبان میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی تھی ورنہ ممکن ہے وہ زمان کے بارے میں اپنے نظریے کی یہ صورت زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کرتے اور شاید اس وقت حدیث مذکورہ کا بالکل قطعی ترجمہ "Do not vilify time, for time is an ornament." نہ کرتے بلکہ اکثر و بیشتر علماء اسلام کے تتبع میں نفاذِ ہر سے خدا کی صفات ارادی لیتے اور ترجمہ کچھ اس انداز کا ہوتا کہ :

element of Ultimate Reality.

اور یہ اس لیے بھی قرین قیاس ہے کہ اپنے لیکچر (Knowledge And Religious Experience) میں اقبال نے حدیث مذکورہ کا ترجمہ پیش کیا اُس سے اوپر کی سطر میں اقبال ہی لکھا ہوا سورہ النور کی چوالیسویں آیت کا ترجمہ یہ ہے :

God causeth the day and the night to take
their turn. Verily in this is teaching for
men and insight.

اور ”ارمغانِ حجاز“ کی اکثر رباعیات سے اس خیال کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ان رباعیات میں ”دہر“ کو ان خصوصیات کا حامل نہیں بتایا گیا جو ذات باری کے لیے مخصوص ہیں۔

غالباً یہ کہنا بھی غلط نہ ہو گا کہ اس نظریے پر نظر ثانی اقبال نے ”بالِ جبریل“ کے زمانے ہی میں شروع کرتی تھی اور جب دہسلا روز و شب کو نقشِ گرِ حادثات اور اصل حیاتِ دمات کہہ رہے تھے اُسی زمانے میں اُنھوں نے دہر اور حقیقتِ مطلقہ کی خصوصیات میں امتیاز کرنا شروع کر دیا تھا اور اس قسم کے افکار کا اخبار شروع ہو چکا تھا۔

نگہ اُلجھی ہوئی ہے رنگِ دہو میں خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑا ہے دل فغانِ صبحِ گماہی اماں شاید بٹے اللہ ہو میں

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے جہاں روشن ہے نورِ لا الہ سے
فقط اک گردشِ شام و سحر سے اگر دیکھیں فروغِ مہر و دم سے
اس ضمن میں ”بالِ جبریل“ کی دو نکلیں ”ساقی نامہ“ اور ”زمانہ“ خاص طور سے

قابلِ ذکر ہیں۔

اور مجلسِ رازِ جدید ”توزیو بہ عم“ کے ساتھ ہی ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ کس قدر مقامِ حیرت ہے کہ اُس میں اقبال کے نزدیک زمان و مکاں حقیقتِ مطلق نہیں ہیں بلکہ اضافی حیثیت رکھتے ہیں گویا زمان کو حقیقتِ مطلقہ نہ سمجھنے کا دورِ ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز سے پہلے بھی اقبال پر گزر چکا تھا بلکہ جہاں تک مکان و لامکاں کا تعلق ہے اسے بھی وہ

پوسٹ ۳۴ میں محض ایک اصطلاح یا اندازِ بیان سے زیادہ اہمیت دینے کو تیار نہیں تھے

وہی اصل مکان و لامکان ہے مکان کی اسٹے ہے اندازِ بیاں ہے
خفہ کیوں کر بت کے کیا بتائے اگر ماہی کہے دیر کہاں ہے

(جس مقالے میں سے یہ اقتباسات لیے گئے ہیں وہ اپنی مکمل صورت میں نقل اسکیپ کے کوئی چپاسی صفحات پر مشتمل ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قدر مختصر اقتباسات صرف اشارت ہی پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ آزاد)

آل احمد سرور

اقبال اور نئی مشرقیت

اقبال نے اپنے متعلق کہا ہے

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق

میں ابلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند

ابلہ مسجد اس پرانی مشرقیت کی علامت ہے جو ایک جاہل مذہبی تصور کرتی ہے اور صرف عقائد و عبادت سے سروکار رکھتی ہے۔ معاملات کی اہمیت کو نظر انداز کرتی ہے اور عقائد اور عبادات میں روح پر نہیں لفظ پر اصرار کرتی ہے۔ تہذیب کا فرزند اس مزاج کی نمائندگی کرتا ہے جو مغرب اس کے افکار و اقدار اس کی تہذیب اس کے نظام حیات اور اس کے اداروں کو نہ صرف قبول کرتا ہے بلکہ اس کی تقلید میں ہی اپنی نجات سمجھتا ہے۔ ایک قدامت کا غلبہ رہے، دوسرا جدت کا، ایک کے لیے ماضی سب کچھ ہے، دوسرے کے لیے افلاک و افسوس، ایک کے لیے اس کی تاریخ تہذیب، قانون، سماجی نظام، خاندان، قبیلہ، مذہبی برادری، تقلید، تو دوسرے کے لیے یہ دفتر بے معنی ہے اور انسان کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ۔ ایک کے لیے پرانی لکیر زندگی کی سب سے اعلیٰ قدر ہے، دوسرے کے لیے زمانے کے دھارے پر چلنا سب سے بڑی مسرت۔ اقبال نے جہاں مغربیت پر طنز کیا ہے، وہاں یہ طنز دراصل تہذیب کے فرزندوں پر ہے، لیکن انھوں نے ابلہ مسجد کے علاوہ صوفی، اٹلا، فقیہ، حرم، پیر، حرم کو بھی نہیں بخشا ہے۔ مشرقیت اور مغربیت کے خلاف ان کے یہ اعتراضات ملحوظ رہیں۔

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ ضمیر مشرق ہے راہبیانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا نہیں زمانہ
جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں
بے پردہ بیضا ہے پیرانہ حرم کی آستین
بلع مشرق کے لیے موزوں یہی اونیون تھی
ورنہ قوالی سے کچھ کم تر نہیں علم کلام
اُس قوم کو تحبید کا پیغام مبارک
مے جس کے تصور میں فقط بزم شہانہ
لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازہ تحبید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ
یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری
نہ مشرق اس سے بڑی ہے نہ مغرب اس سے بڑی
جہاں میں عام ہے قلب و فطرت کی رنجوری
پھر ایسے مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں
کسی سچن میں گریبان لالہ چاک نہیں
مشرق کے نیٹاں میں ہے محتاج نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
خودی کی موت سے مشرق کی سرزمینوں میں
ہوانہ کوئی خدائی کا راز داں پیدا
مردہ لادینی افکار سے افرنک میں عشق
عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام
خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام
نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو

آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
 زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیونکر
 یہ فرنگی مدنیت کہ جو خود ہے لب کور
 مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
 مغرب کے خداوند و درخشندہ فلذات
 بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے معانے
 یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہو صہبا
 جہانِ مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
 ہوس کی خونریاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش
 و ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و سازِ حیات
 خودی کی موت ہے یہ در وہ ضمیر کی موت
 وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
 ہوس کے پنجہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے
 اک شور ہے مغرب میں اُجالا نہیں ممکن
 افزنگِ مشینوں کے دھویں سے چسپوش
 مشرق نہیں گو لذتِ نظارہ سے محروم

لیکن صفتِ عالمِ لاہوت ہے خاموش

غرض یہ بات واضح ہے کہ اقبال مثلاً اکبر کی طرح شرقیت کے علمبردار نہیں ہیں اور
 مشرق کے جمود و مریش روحانیت، مزاجِ خانقاہی، تقدیر پرستی، بے عملی پر برابر وار کرتے
 ہیں، وہ مغربی علم و حکمت کی قدر کرتے ہیں، ارضیت کے علمبردار ہیں اور اگر زمین کے ہر گام
 سہل نہ ہوں تو مستی اندیشہ اسے افلاک کو برا سمجھتے ہیں، وہ تصوف کے معنی اخلاص فی العمل کے
 نئے ہیں اور ترکِ کو آب و گل سے بھجوری نہیں تسخیر خاکی و لوری سمجھتے ہیں۔ وہ بقول اپنی مری
 شملِ جرمنی کے VITALIST اسکول سے متاثر ہیں اور ان کے خودی کے تصور میں فشتے
 کا پر تو صاف جھلکتا ہے۔ انھوں نے فشتے کے فلسفے سے اپنی خودی کے نظریے میں مدد
 لی ہے اور برگساں کے وقت کے تصور سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ مشہور فرانسیسی
 مستشرق مے کی نوں نے علاجِ پرہیز جو تحقیق کی تھی اس کی وجہ سے حلاج کے متعلق انا کا ابتدائی

نظریہ بدلا اور جاوید نامے میں حلاج کی شان اور ہی ہے ان کے اہلیس کے تصور میں مغربی شعراء خصوصاً گوٹے اور ملٹن کا عکس واضح ہے۔ مشہور کتاب (ROMANTIC AGE) میں رومانی تحریک میں اہلیس پر خاصی روشنی ڈالی گئی ہے۔ ہیگل کے فلسفے کو انھوں نے اپنی ڈائری میں رزمیر شعور منشور کہا ہے۔ نئے کانسڈان کے نزدیک کم سے کم اخلاقیات کی دنیا میں یورپی کردار کے عقلی جواز کی ایک کوشش ہے۔ گوٹے کے فاؤسٹ کو وہ انیسویں صدی کے پورے تجربے سے ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کے تمام تجربے سے معمور سمجھتے ہیں شیکسپیر اور گوٹے کے متعلق ان کا یہ ارشاد کہ "حقیقت پسند انگریز، فرد پر اور مثالیت پسند المانوی کائنات پر فکر نو کرتا ہے۔ اس کا فاؤسٹ بظاہر صرف ایک فرد ہے، حقیقت میں اس کی شخصیت بنی نوع انسان کا مظہر ہے۔" ان دو عظیم شعرا کے اثرات کی بڑی اچھی مثال ہے۔ اور شیکسپیر اور گوٹے کے متعلق اشعار اس حقیقت کو اور روشن کرتے ہیں۔

اقبال نے اسرار خودی میں کہا ہے :

جستجو را محکم از تدبیر کن انفس و آفاق را تسخیر کن

علم اشیاء اعتبار آدم است حکمت اشیاء حصار آدم است

وہ عقل کے دشمن نہیں محض عقل پرستی کے جو سوز آرزو سے محروم ہو، قائل نہیں وہ عقل کو ادب خوردہ دل بنانا چاہتے ہیں۔ ان کے پیر طریقت رومی نے کہہ رکھا : زیر کی بفرودش و جیرانی نخر، لیکن ان کا ارشاد یہ ہے :

زیر کی از عشق گردد حق شناس کار عشق از زیر کی محکم اساس

ادبیات و فنون لطیفہ کے عنوان سے ضربِ کلیم میں فرماتے ہیں :

عشق اب پیروی عقل خدا داد کرے آبرو کو چہ جانناں میں نہ برد کرے

کہنہ پیکر کو نئی روح سے آباد کرے یا کہن روح کو تقلید سے آزاد کرے

مغرب کی عظمت کا راز وہ علم و حکمت کے میدان میں اس کی ترقی میں دیکھتے ہیں نہ کہ مغربی تہذیب کے بعض ظاہری پہلوؤں میں

نے زرق و برق دھڑان بے حجاب

نے نہ عریاں ساق و نہ از نطع مست

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب

نے ز سحر ساحران لالہ و دست

محکمی اور رازہ از لادینی است سنے فروغش از خط لاطینی است
قوت افزنگ از علم و فن است از ہمیں آتش چراغش روشن است

اقبال کے شعریں اشارے، اُن کی نثر میں واضح اور مربوط خیال اور منطقی استدلال کے آئینے بن جاتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ بعض نثری اقتباسات سے اس پہلو کو اور مکمل کیا جائے۔ یوں بھی ان کے شعرا و ان کے فلسفے میں گہرا ربط ہے ان کے اشعار کو ان کے مضامین اور ان کے مضامین کو ان کے اشعار کی مدد سے سمجھنا ضروری ہے، شعر کی زبان تمثیل کی زبان ہوتی ہے، مگر اقبال کے فکری میدان کی وجہ سے شعر کی لطیف چاندنی میں فکر کی روشن لکیر نظر آتی ہے۔ بہر حال ان کے یہ بیانات ہماری پوری توجہ چاہتے ہیں:-

(۱) مغربی اقوام، اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے، اُن کے ادبیات و تخیلات، اہل مشرق کے واسطے بہترین رہ نما ہیں۔

(دیباچہ اسرارِ خودی، پہلا ایڈیشن)

(۲) انگریزی قوم کی عمومی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حسن واقعات اور اقوام عالم کی نسبت زیادہ بہتر اور ترقی یافتہ ہے۔ (دیباچہ اسرارِ خودی، پہلا ایڈیشن)

(۳) تاہم سچ حاضرہ کا سب سے توجہ طلب منظر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں، کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں خارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، صیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں (دیباچہ خطبات)

(۴) ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر الہی کے لشو و نما پر، حقیقی فلسفہ

رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں
(دیباچہ خطبات)

(۵) یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کے متعلق ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا
ہے اُسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔ (دیباچہ خطبات)

(۶) ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلامی
میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔ لیکن یہ یاد
رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالوں کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ
بھی ہے۔ اسلام کی جائز حدود سے تجاوز نہ ہونا چاہیے۔

(خطبات)

(۷) چونکہ ذات الہیہ فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی۔ لہذا
اللہ کی اطاعت فطرتِ سمیعہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک
حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف
اور تغیر میں جلوہ گر دیکھ سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ
کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی
میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس
کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیاتِ اجتماعی میں نظم
و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا
قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصول کی ہی بدولت لیکن
دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے
ممکنہ امکانات کی نفی ہو جائے، کیوں کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن
پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی آیت قرار دیا ہے۔ اس صورت
میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت میں حرکت ہے۔ حرکت سے عاری
کر دیں گے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ گزشتہ پانچ سو سال سے عالم
اسلام پر جمود طاری ہے۔

(۸) میری فارسی نظموں کا مقصود اسلام کی وکالت نہیں بلکہ میری طلب و

وجہ تو صرف اس چیز پر مرکوز ہے کہ ایک جدید معاشری نظام تلاش کیا جائے۔ (فلسفہ سخت کوشی)

(۹) ہندوستان میں عام طور پر ادبا کو زمانہ حال کے فن تنقید کے اصولوں سے واقفیت نہیں ہے۔ اس واسطے یہ بھی مفید ہو گا کہ آپ انگریزی میں چند مشہور اور مستند تنقیدی کتابیں پڑھیں۔ ان کے طرز بیان اور انداز تنقید سے آگاہی حاصل کریں۔ اگر آپ ان کے اصولوں اور ان کے اسلوب بیان کو اختیار کر سکیں تو یہ بجائے خود اردو زبان کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

(وجہ کے نام خط ۱۹۳۷ء)

ان انتہا سات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال تغیر ارتقاء، قوت عمل، حسن واقعات، علم اشیا، تسخیر کائنات، علم وحکمت، آزادانہ نقد و تنقید، علوم و سائنس کی زبان میں بیان کرنے کی سعی اور ایک جدید معاشری نظام کی تلاش کو ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ مذہبی مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کو صرف مانتے ہی نہیں، اس کے لیے مضطرب بھی ہیں۔ یہی نہیں، وہ جدت طرازی کے اس حد تک قائل ہیں کہ کارِ نادر اُن کے نزدیک گناہ بھی ہو تو ثواب ہے۔ ادب میں وہ مغربی اصول تنقید اور سائنس بیان سے واقفیت ضروری اور مفید سمجھتے ہیں۔

ان حقائق کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ پھر اقبال کو کچھ حلقوں میں ماضی پرست، مذہب کے نام پر رجعت پسند، طاقت پر زور دینے کی وجہ سے اور نپولین یا سولینی کی تعریف کرنے کی وجہ سے یا شاہین کی علامت کو برستے کی وجہ سے نیم فاشسٹ، سائنس کا قائل ہونے کے باوجود اور عجم کو سراہنے کے باوجود، ظلمت پسند، سماجی مساوات اور عدل کی علمبرداری کے باوجود، مغربی جمہوریتوں پر اعتراض کرنے کی وجہ سے جمہوریت دشمن، سرمایہ داروں کا سخت مخالف ہونے اور اشتراکیت کے تجربے سے ہمدردی کے باوجود، اس کی مادہ پرستی پر نکتہ چینی کرنے کی وجہ سے، سماجی معنویت سے محروم، آفاقیت پر زور دینے کے باوجود، ایک مخصوص اخلاقی نظام یعنی اسلام کی نئی تفسیر و تعمیر کی وجہ سے محدود

اور سائنس اور ٹیکنالوجی کی برکتوں کے ساتھ اس کی لغتوں پر بھی نظر کی وجہ سے ترقی سے منحرف کیوں سمجھا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ ان کے سارے اردو اور فارسی کلام اور نثر سے ناواقفیت بھی ہو سکتی ہے۔ مگر میرے نزدیک اس کی اصل وجہ وہ مغرب زدگی اور توأبادیاتی دور کی مسلط کی ہوئی وہ ذہنیت ہے جو مادے کی پرستش کی وجہ سے مذہب اور روحانیت کے نام سے بھڑکتی ہے۔ جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی اندھی پرستش کرتی ہے۔ جو مغرب کے سماجی اداروں خصوصاً جمہوریت کے مغربی روپ میں ذرا سے بھی شک کو کفر سمجھتی ہے یا جو تاریخ کو صرف طبقاتی کشمکش کی عینک سے دیکھتی ہے اور مذہب کو مارکس کے الفاظ میں ایفون سمجھتی ہے، جو تہذیبوں کے ارتقا کا ایک خطی (Linear) تصور رکھتی ہے اور جو ترقی پذیر ممالک کی نجات صرف ترقی یافتہ ممالک کے ماڈل اختیار کرنے میں سمجھتی ہے۔

میرے نزدیک MODERNIZATION جدید کاری اور WESTERNIZATION مغربیت میں فرق ہے۔ مغربیت کے معنی یہ ہیں کہ ہم مغرب کے ذہن کی تقلید کریں۔ مغرب کے سماجی ادارے اپنے یہاں بحسنہ منتقل کریں اور ترقی کا جو راستہ مغرب نے اختیار کیا ہے اس پر آنکھ بند کر کے چلتے رہیں، مغربیت، جدیدیت کے عمل کا ایک بڑا جزو ہے، مگر یہ نکتہ نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ مغربیت میں مغربی ماڈل کو بحسنہ اختیار کرنے کا معاملہ ہے بیرونی اداروں کو اپنے گھر میں حکمران بنانے کا معاملہ ہے۔ گویا ایک ادارے کو جو ایک خاص تاریخ، تہذیب اور فضا رکھتا ہے اور ایک خاص دھرتی اور آسمان سے آگاہ ہے، ایک جینی فضا اور ماحول میں سماں کی طرح منتقل کرنے کا معاملہ ہے۔ مگر جدید کاری میں مسند تبادے کا نہیں، قلب ماہیت کا ہے۔ ٹرانسفر کا نہیں TRANSFORMATION کا ہے۔ یعنی اس کو اپنانے کا۔ دوسروں کے ادارے بحسنہ نہیں لیے جاسکتے۔ احمد کی ٹوپی زبردستی محمود کے سر پر نہیں منڈھی جاسکتی۔ سماجی ادارے ماحول کے مطابق ہی ڈھالے جاسکتے ہیں۔ اس ماحول کو پیدا کرنے کے لیے افراد کے قلب کو بدلتا ہو گا۔ اداروں کی قلب ماہیت افراد کی قلب ماہیت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اقبال نے پیام مشرق کے دیباچے میں غلط نہیں کہا تھا کہ زندگی اپنے موالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی، جب تک کہ اس کی اندرونی گہرائیوں

میں انقلاب نہ ہو، اور کوئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اُس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ آڈن نے اس کو دلوں کا بدلنا (change of heart) کہا تھا ترقی کا وہ تصور جو صرف اقتصادی ترقی اور خوشحالی کو ہی سب کچھ سمجھتا ہے، نہ صرف ناکافی ثابت ہو چکا ہے، بلکہ اس نے دنیا کے لیے اور انسانیت کے لیے جو مسائل پیدا کیے ہیں، ان کا احساس خود مغرب میں اب خاصا عام ہے۔ ترقی اقتصادی وسائل سے یقیناً گہرا تعلق رکھتی ہے۔ مگر اس کے لیے سماج اور معاشرے کے سارے وسائل کو کام میں لانا ہوتا ہے اور ان وسائل میں انسانی وسائل کو جو اہمیت حاصل ہے اس کا احساس ضروری ہے۔ اقبال نے اقدالون کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور یونانی تہذیب میں فکر و شن کے ان عناصر کو جو آگے چل کر مغربی فکر و فن میں چراغاں کرتے ہیں بڑی حد تک نظر انداز کر گئے۔ مگر وہ مغرب میں علم و حکمت کی ترقی، انفرادیت پر زور آزادی کے تصور، ارضیت اور انسان دوستی کے عناصر کے قائل ہیں۔ ہاں وہ مغرب کو بجنسہ ماڈل بنانے کے خلاف ہیں۔ وہ مانگے کے اُجڑے سے اپنا گھر روشن کرنا نہیں چاہتے ہیں۔ اپنی فطرت کے تجلی نزار اور اپنے ماحول کے لالہ زار سے تبت تاب لینا چاہتے ہیں۔

جدید کاری سے مفر نہیں۔ یہ ایک عالمی میلان ہے۔ ساری دنیا میں پُرسنے سماج یا روایتی سماج بہت کم رہ گئے ہیں۔ مگر بشریات ANTHROPOLOGY کا علم گئے گزرے سماج یا بہترین سماج کے چکر سے ہمیں نکالتا ہے۔ یعنی روایتی سماجوں کے بعض اچھے پہلوؤں اور نئے سماج کے بعض مضر پہلوؤں کو تسلیم کرنا ضروری ہو گیا ہے ایسا نہیں ہے کہ روایت عبوری دور اور جدیدیت کا سلسلہ ایک خط مستقیم میں ہو۔ روایتی معاشروں میں جدید پہلو ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جدید معاشروں میں روایتی عناصر مل سکتے ہیں۔ اقبال کے تاریخ کے مطالعے نے اور تقدیر اہم پر غور و فکر نے ان پر یہ نکتہ روشن کر دیا تھا کہ جدید ہونے کے لیے قدیم سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ کیوں کہ ماضی حال میں زندہ رہتا ہے اور اُسے متاثر کرتا ہے انھوں نے ضرب کلیم میں کہا ہے:

ہو جائیں تو خرابیاں بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ اگر مغربی جمہوریت حقیقی جمہوریت ہوتی تو عوامی جمہوریت یا سوشلسٹ جمہوریت کی بات ہی کیوں ہوتی۔

اقبال جدید کاری کے اس دور سے تعلق رکھتے ہیں جسے ایک مفکر نے بڑھتی ہوئی توقعات کا انقلاب (THE REVOLUTION OF RISING EXPECTATIONS) کہا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد سے ہم بڑھتے ہوئے احساس شکست کے انقلاب (THE

REVOLUTION OF RISING FRUSTRATION) سے دوچار ہیں چند سال ہوئے

HEILBRONER نے انسان کے امکانات THE HUMAN PROSPECT کے نام سے نیویارک

ریویو آف بکس میں انسان کے مستقبل کو خاصا تاریک بتایا تھا۔ اقبال نے

انسان کے اس بحران کی تصویر اس سے بہت پہلے ایک نظم میں اس طرح کھینچی ہے:

عشق ناپید و خرد می گردش صورت مار
عقل کو تابع فرمان نظر کرنے سکا
ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کرنے سکا
اپنی فطرت کے خم و برج میں الجھ گیا
آج تک فیصلہ نفع و ضرر کرنے سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کرنے سکا

اقبال کی نئی مشرقت سوشلزم کے انسانی چہرے (SOCIALISM WITH A HUMAN FACE)

کی علمبردار ہے۔ اب یہ بات مان لی گئی ہے کہ سوشلزم کے کئی راستے ہو سکتے ہیں۔ مارکس سے بے جا معریت اور فیشن پرستی سے قطع نظر اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس پر ابھی پوری توجہ نہیں ہوئی، اپنے اندر ایک ایسی معنویت رکھتا ہے جس پر آج کے آشوب آگہی میں سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

جدید کاری کی روح زمانے کی ضروریات کے مطابق تبدیلیوں میں ہے۔ اس کے پہلے دور میں بہت سے بڑے کام ظہور میں آئے جن کی وجہ سے انسان نے بڑی ترقی کی اور انسانیت کی فلاح کے لیے بہت سے کام کیے گئے۔ انسان نے ستاروں پر کمندیں ڈالیں اور سمندروں کا سینہ چیرا، مگر مغرب کے مخصوص حالات کی وجہ سے تبدیلی اور ترقی کا یہ سارا جوش یک رخا ہو گیا۔ اقبال اس عدم توازن کو دور کر کے ایک نیا توازن قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں اخلاقی پہلو پر مناسب توجہ ہے۔ مارشل ہا جس نے

اپنی کتاب THE VENTURE OF ISLAM میں کہا ہے کہ اسلام کا اخلاقی مشن آج کی دنیا کے لیے بھی مقبولیت رکھتا ہے۔

”اگر اسلامی میراث کے حقائق کا کھلے دل سے سامنا کیا جائے۔ اس کی تاریخی اصلیت، اچھی یا بری۔ جو مسائل اس سے پیدا ہوتے ہیں، نیز جو روحانی مواقع یہ فراہم کرتی ہے۔ تو یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ اسلام ایک میراث کی حیثیت سے جدید دور کے بحرانوں میں ایک لچکدار طریقے سے کارگر ہونے کا اہل ثابت ہو سکتا ہے۔ اپنی تاریخ کا اس طرح سامنا کرنے سے، مسلمانوں کو اور ممکنہ طور سے دوسروں کو بھی، شاید ہمارے دور کے تاریخی اٹھل پھل پر قابو پانے میں مدد ملے اور خواندہ عوام کی تہذیب کے باوجود ان کی تخلیقی صلاحیتوں کو ابھارنے کی ایک بنیاد فراہم ہو سکے۔ یہ بنیاد جمہوری خیر کے مطابق ہوگی مگر اس سے ماورا ہونے کی صلاحیت رکھے گی۔ پس مجموعی طور پر یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اسلام ایک صنعتی دنیا میں جدید دور کے لیے ایک خدائی بصیرت اور انسانی ضمیر کے لیے ایک تخلیقی چراغاں، بہم پہنچانے کی ضرورت کو پورا کر سکتا ہے۔“

پرائی مشرقیت میں فرد کی آزادی کے لیے کوئی جگہ نہ تھی۔ وہ اپنے خاندان، گنے برادری کے رشتوں میں بندھا ہوا تھا۔ ازمنہ وسطی کا علم کے متعلق فرمان یہ تھا، جالو مانو اور دہراؤ LEARN, ACCEPT AND REPEAT فرد کی آزادی، حریت فکر اور انسان دوستی کا تصور مغرب کے نشاۃ الثانیہ کی دین ہے۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ہندستان میں انیسویں صدی میں مغربی اثر سے جو نشاۃ الثانیہ ہوئی، وہ ناممکن رہی اور ذہنی آزادی، تشکیک اور سائنسی ذہن کی رو بہت جلد ملازمتوں اور حقوق کے چکر میں پڑ گئی۔ سرسید کی وہ تحریک جو تہذیب الاخلاق اور تفسیر قرآن سے چلی تھی۔ ایم۔ اے۔ او کالج کے گنبد میں محصور ہو گئی۔ یہ اس نسل کا جو سرسید کے اثر سے مغربی تعلیم سے بہرہ ور ہوئی تھی اور جس پر مغرب کی رومانی تحریک کا جادو بھی چلا تھا اور جس میں مخزن گروپ نمودار اور اقبال خصوصاً قابل ذکر ہیں، احسان ہے کہ اس نے حریت فکر، تشکیک اور انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو پوری چھوٹ دینے کی طرف مستر فی ذہن کو متل کیا۔ اقبال کا یہ نظریہ خودی اسی وجہ سے مغربی فکر کے گہرے اثرات کو طہر کرتا ہے اور ان کی نئی مشرقیت کو جو مغرب کے اثر سے پیدا ہوئی واضح کرتا ہے۔ یہ معمولی بات نہیں ہے کہ اقبال نے اپنی

ڈائری میں لکھا کہ ورڈس ور تھ نے مجھے دہریت سے بچالیا۔ "ولانا آزاد کو سر پید نے بچایا تھا۔ اپنے خطوط میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ ان کی شاعری میں انسان کی عظمت کا جو رجز ملتا ہے، اُس میں ہمارے تصوف کی انسان دوستی کے عناصر سے مدد ضروری ہے۔ مگر دراصل یہ مغرب کی دین ہے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں پر اس زور کی وجہ سے ہی ایک مشہور روسی اسکالر نے انھیں تخلیقی نراج CREATIVE ANARCHISM کا علمبردار کہا ہے۔ سقراط نے کہا تھا کہ وہ زندگی جس میں غور و فکر نہ ہو جینے کے لائق نہیں ہے THE UNEXAMINED LIFE IS NOT WORTH LIVING مارکس حقیقت کے سمجھنے کو کافی نہیں سمجھتا، وہ اسے بدلنے پر بھی زور دیتا ہے۔ ان خیالات کا پر تو اقبال کے یہاں دیکھئے۔ اپنے خطبات کے خاتمے پر لکھتے ہیں :-

"خودی کی جستجو کی منزل فرد کے حدود سے آزادی نہیں۔ اس کے برخلاف یہ اس کی اور قطعی تعریف (وضاحت) ہے۔ آخری عمل، ایک ذہنی عمل نہیں ہے، ایک حیات آفریں VITAL عمل ہے، جو خودی کے سارے وجود میں گہرائی پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو مضبوط کرتا ہے۔ اس تخلیقی یقین دہانی کے ساتھ کہ دنیا کوئی ایسی چیز نہیں جو صرف دیکھی جائے یا نظریات کے ذریعے سے سمجھی جائے، بلکہ مسلسل عمل سے بنائی اور دوبارہ بنائی جائے۔"

بنانے اور دوبارہ بنانے کی یہ آرزو، یہ احساس کہ کار جہاں دراز ہے اور تخلیقی عمل کی کوئی حد نہیں۔ اقبال کو شعاعِ امید میں یہ کہنے پر اکساتا ہے

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب کا ہڈ کر فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو بحر کو
کارل وٹ فوکل نے مضمون "افکار اور طاقت کا ڈھانچہ" میں کہتا ہے۔

"مغرب میں صنعتی انقلابات نے انسان کی یوژنیشن کو بہت مضبوط کیا ہے۔ فطرت پر اس کا اقتدار بڑھا ہے، مگر ان انقلابات کے ساتھ

ایک NIHILIST REVOLT بھی ہوئی ہے جو ان اہم عناصر کو

رد کرتی ہے جن کا رشتہ انسان کے اخلاقی اور ماورائی وجود سے ہے اور اسی وجہ سے انسان کو یہ خطرہ لاحق ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود

کی اساس میں ایک کھوکھلا آدمی ہو جاتا ہے۔“

”صرف مغرب کی عظیم روایت کا سیاسی دائرے میں۔ اور مشرق اور مغرب کی عظیم روایات کا روحانی دائرے میں، امتزاج کر کے ہی ہم مشرق و مغرب میں سنجوگ کر سکتے ہیں یہ نہ صرف ممکن ہے بلکہ موجودہ تاریخی حالات میں ضروری بھی ہے۔“ ص ۹۷

میں اکرام کے اس قول کی صحت کو تسلیم کرتا ہوں کہ اقبال کو اقبال مغرب نے بنایا اقبال پر مغربیت کے اثر نے ان کی نئی مشرقیت کو جنم دیا۔ یہ نئی مشرقیت ماضی کے صالح عناصر اور اخلاقی اور روحانی بصیرت کے ساتھ جمہوری خیر کے تقاضوں کو قبول کرتی ہے۔ جس کی مغرب میں ایک شان دار داستان ہے، جو سائنس اور ٹیکنالوجی کی برکتوں اور لغتوں دونوں کو پہچانتی ہے۔ جو چراغ رہ گزرے بھی کام لیتی ہے اور درون خانہ ہنگاموں سے بھی واقف ہے، مگر جو اپنی تاریخ، اپنی تہذیب اور اپنے اجتماعی لاشعور کے وسیلے سے ہی انسانیت کے کارواں میں اپنا رول متعین کرتی ہے۔

وٹ فوگل نے جس مشرقی مطلق العنانیت کا ذکر کیا ہے۔ وہ آج کے (TOTALITARIANISM) مختلف ہے۔ کیونکہ اس میں فن کی نسبتاً آزاد نشوونما کی زیادہ گنجائش تھی۔ اسی طرح مغرب میں جمہوری اداروں کے فروغ کے باوجود خیر کے تصور پر مناسب توجہ نہیں ہوئی اور انفرادیت اور آزادی پر زور کے باوجود آزادانہ نفس کے سماج کو (TOTALITARIANISM) کے شکنجے کا خطرہ باقی ہے۔ نئی مشرقیت شاید اخلاقی قدروں کی مدد سے اس میں توازن پیدا کر سکے۔

مشرق اور مغرب علامت اور روایت

اضداد اور اقطابی تصورات (Polar Concept) کا استعمال اقبال کے لیے ہمیشہ ایک دلکش شعری اور فکری مشغلہ رہا۔ اس کی شاعری کے ابتدائی دور ہی میں ہمیں تقیضین اور اضداد کے ساتھ اس کی وجدانی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مغرب اور مشرق، الفاظ کا استعمال بھی اسی رجحان کا آئینہ دار ہے۔ اُس کی شاعری کا مطالعہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ اس نے ان الفاظ کا استعمال اکثر صورتوں میں استعارے اور کہیں کہیں علامت کے طور پر کیا ہے۔ یوں بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ مغرب اور مشرق محض جغرافیائی سمتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشرق اور مغرب میں ان کا استعمال معنی خیز علامتوں کی طرح ہوتا رہا ہے۔ مغرب اور مشرق، نہ صرف ایک دوسرے کا اور اک مختلف انداز سے کرتے رہے ہیں بلکہ کائنات اور انسان کے بارے میں ان کا اور اکی رویہ بھی صدیوں سے مختلف رہا ہے۔ تقریباً تہذیب کے آغاز ہی سے، جب انسان نے فکر اور آرٹ کے ذریعے اپنے ادراکات کا اظہار کیا، ہمیں ان ادراکات اور اظہارات میں ایک نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ جہاں اس فرق کے اسباب کی، یہاں کے انسانوں کی معاشی، سماجی زندگی اور اس کے ارتقاء کی رفتار میں تلاش ممکن ہے اور علمی اغراض کے لیے ضروری بھی، وہیں منظر ہی سطح پر انھیں اضافی ہی سہی، خود مختار حقیقت تصور کرنے اور کسی بحث کا نقطہ آغاز بنانے میں کوئی علمی رکاوٹ نہیں۔ اس مضمون کی ایک سطح یہ ہے کہ ادراکات کے اس فرق کو بحث کا نقطہ آغاز تصور کیا جائے اور پس پردہ عوامل کو وقتی طور پر نظر انداز کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے کہ اس فرق نے کہاں حقیقت کی تصویر پیش کی ہے اور کہاں حقیقت کو مسخ کر دیا ہے۔

اگر ہم زمانے کو کیلنڈر کی اصطلاح میں سوچیں تو مغرب اور مشرق میں منظم فکر کا آغاز

کم و بیش ایک ہی زمانے میں ہوا لیکن اس فرق کے ساتھ کہ مغرب میں فکری حرکت مذہبی یا الہامی (Revelation) دائرے سے پہلے آزادی حاصل کرنے میں کامیاب رہی یعنی یہ کہ مغربی فکر نے عقل اور عقلیت کو ایک خود مختار حیثیت عطا کرنے میں پہل کی بلکہ اس کے برعکس مشرق میں فکر، الہام اور وجدانی عرفان کے سائے میں پروان چڑھتی رہی، شاید یہی سبب رہا کہ مغرب اور مشرق کے فکری مشغلے نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف رہے بلکہ فکر کے انداز بھی ایک دوسرے سے تقریباً متضاد رہے۔ یہاں صرف دو مثالیں کافی ہیں۔ جہاں مغرب میں کائنات کا ادراک ایک غیر (Other) کی صورت میں ہوا، وہیں مشرق نے انسان اور کائنات کی آخری ہم آہنگی یا Harmony پر اپنی فکر کی بنیاد رکھی۔ اسی لیے جہاں مغرب میں تضاد و م یا

Conflict کو ایک وجودی یا Ontological جہت ملی اور جس کے زیر اثر مغرب یعنی یونان میں ایسے (Tragedy) کی بنا پڑی وہیں مشرق ایک عرصے تک حقیقی ایسے کے تصور سے نا آشنا رہا۔ سامی مذاہب یا پیغمبرانہ مذاہب نے یقیناً کائنات کو ایک غیر تصور کیا لیکن یہ غیریت ایک قادر مطلق وجود کی قدرت کا ملہ کے سمندر میں ہمیشہ ہچکولے کھاتی رہی اور تقدیر خدائی مشیت کا محض ایک لمحہ ٹھہری۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسرائیلی، مسیحی و سنی تصور مغرب کے انسانی رویے کو پوری طرح مشروط نہ کر سکا۔ اسی طرح مغرب نے جہاں انسانی شخصیت کی نشوونما کے لیے سماجی تنظیم کو ناگزیر قرار دیا اور اس سے ابھرنے والے مسائل کو وہاں کی فکر میں ایک اساسی مقام حاصل ہوا، وہیں مشرقی فکر نے بالعموم اپنی توجہ کو نجاست، موکشایا Salvation کے مسئلے پر زیادہ مرکوز رکھا۔ جہاں سماجی تنظیم کو اضافی حیثیت حاصل ہوئی، وہاں بالآخر سماجی تنظیم، آخری نجات کا محض ایک وسیلہ قرار پائی (خود اسلامی فکر میں سماجی و سیاسی تنظیم کے مسائل فقہ اور ظاہریت کی جانب مائل مفکرین کی توجہ کامرکز رہے البتہ انہماقی

لے یہاں اس، مرکوزتیس کے طور پر نہیں بلکہ ایک ادواتو کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

لے اسلامی تہذیب کے عروجی دور میں اسطوکی، بوطیقا، معروف رہی لیکن ایک دلچسپ امر یہ ہے کہ عربی ادب بھی ایسے کے عنصر کو اپنے اندر جذب نہ کر سکا۔ یہ بات دلچسپ اور اہم اس لیے ہے کہ کم از کم اسلامی عربی ادب کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایسے کا تصور یہاں باہر سے بھی نہیں آیا۔

یقیناً ایک استثناء ہے۔ لیکن اس کے باں بھی سیاسی تنظیم ایک اعتبار سے باطنی، معنوی، علم کا ایک جزو بن جاتی ہے) اس بنیادی اور ان کی رویت کے اختلاف کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ انسانی فلاح کا مسئلہ جہاں تک فلاح کے تصور میں ارضی زیریت کو اہمیت حاصل ہے، مشرقی فکر کے لیے مرکزی اہمیت اختیار نہ کر سکا۔ دینی اور وحدت کے نقاط نظر کے باہمی تضاد کا سراغ بھی انھیں اور ان کی رویوں کے اختلاف میں مل سکتا ہے۔ مشرق عام طور پر زیریت کی سطح پر بھی دینی سے گھبراتا رہا ہے اور جہاں مغرب نے اعلیٰ تر سطح پر وحدت کے اقرار سے گریز نہیں کیا، وہیں زیریت کی سطح پر بغیر کسی جھجک کے دینی کا اعتراف کیا۔ مغرب کے آرٹ اور اس کی فکر میں ان رجحانات کی مسلسل نمائندگی اور ان کا مسلسل نشوونما نظر آتا ہے۔ انسانی سطح پر ان رجحانات کا ایک اہم اور معنی خیز اظہار یوں بھی ہوا کہ جہاں مغرب نے انسانی تبدیلی کے لیے سماجی ادارات پر مسلسل نظر ثانی اور ان کی از سر نو تنظیم پر زور دیا وہیں مشرق نے انسانوں کی باطنی اور روحانی تبدیلی یا تغیر کو اولیت عطا کی۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ جیسے Edmund Husserl نے اشارہ کیا ہے مغرب میں فلسفیانہ فکر نے انسان کے اطراف بھیلی ہوئی دنیا کو نقطہ ارتکاز بنایا۔ ہو سکتا ہے کہ اسی فرق کا نتیجہ ہو کہ مشرقی تاریخ میں ہمیں سماجی ادارات کا ایک ٹھہراؤ نظر آتا ہے۔ جہاں تک انسانی تبدیلی کا تعلق ہے، آج بھی مشرق کا رجحان یہ ہے کہ انسان پہلے اپنی روح یا نفس کو بدلے اور پھر خارجی عالم کی تبدیلی پر اپنی نظر کو پٹائے۔ روحانی اور مادی اصطلاح میں اس بات کو اس طرح پیش کیا گیا کہ نور کا مرکز اور منبع صرف عالم خارج کا آفتاب نہیں بلکہ خود انسانی روح نور کا منبع اور مرکز ہے۔ انسانی نفس کا اعلیٰ سفر خارج سے باطن، ظلمت سے نور اور رات سے دن کی جانب ہو تا ہے اور یہاں نور اور دن باطنی مفہوم اختیار کر لیتے ہیں۔ باطن کی دنیا یا من کی دنیا اس لیے بھی معنی خیز بن جاتی ہے کہ یہاں کسی غیر کارلج نظر نہیں آتا (من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرتگی کا راج) یہاں اس سوال سے بحث نہیں کہ آیا من کی دنیا کا کوئی لمحہ تن یا خارج سے اس طرح بے نیاز اور آزاد ہو سکتا ہے ؟

اسلام کی ساری۔ باطنی فکر میں بھی مشرق اور مغرب کے اس تضاد کی نمایاں صورت نظر آتی ہے۔ اسلام کے سب سے اہم فلسفی، ابن سینا نے مشائیت کے عقیدت افروز سرچشموں سے پوری طرح استفادہ کرنے کے بعد جب اپنی نظر، مشرقی بریت اور مشرقی "حکمت" (Oriental)

(Wisdom) کی جانب موڑی تو اس کی فکر میں بھی اس مشرقی میدان نے جگہ حاصل کر لی۔ اگر اس کی گمشدہ تصنیف 'مشرقی فلسفہ' کا کہیں پتہ چل جاتا تو اس کی فکر کا یہ رُخ اپنی تکمیل کے ساتھ ہمارے سامنے ہوتا۔ لیکن اس کی آخری نامکمل تصانیف "المنطق المشرقی" اور "الاشارة والتبہات" اور اس کی مثالی داستان 'حتی بن قحطان' ہماری رہنمائی کے لیے بہر حال کافی ہیں۔ اس کی بعض ہریت پسند (Mystical) نظموں میں بھی مشرق اور مغرب کے اس باطنی مفہوم کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان تصانیف اور نظموں میں شرق اور غرب روحانی اور باطنی علامات کا روپ اختیار کر لیتے ہیں، وریوں دکھائی دیتا ہے کہ یہ محض ظاہری سمجھتیں نہیں ہیں بلکہ باطنی علامت یا Symbols ہیں۔ یہاں شرق علامت ہے عالم انوار کی اور غرب نمائندگی کرتا ہے عالم مادہ کی۔ جہاں شرق لانگ کانگن ہے وہیں غرب ظلمت کا رقبہ ہے اور اگر ایک رقبہ نور ہے تو دوسرا عالم ظلمات۔ باطنی عارف کے سفر کا سنج عالم مادہ یا غرب سے عالم نور یا شرق کی جانب ہوتا ہے۔ شرق جو سورج کے ابھرنے کی سمت ہے، علامت بن جاتا ہے نور کی اور غرب جہاں سورج ڈوبتا ہے علامت اختیار کر لیتا ہے ظلمت کی۔ عارف کا سفر ظلمت سے نور کی جانب ہوتا ہے وہ غرب سے 'چلتا' اور شرق کی جانب رواں ہوتا ہے تاکہ نور سے ظلمت نطف اندوز ہو سکے۔ یہاں ایک اہم بات یہ ہے کہ ظلمت سے چلنے والے سالک کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک ماہر (زندہ خضر) کے بغیر اس سفر کو طے کرے، ایک سری روحانی رہبر ہی سالک کی رہنمائی کر سکتا ہے اور ماورائے افلاک تک اس کی رسائی

ۛ اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے۔ سید حسین نصر کی تصانیف

An Introduction to Islamic Cosmological
Doctrines, Part III. pp 236-263.

Islam, Science and Civilization, Last Chapter

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ایرانی عالم سید حسین نصر نے اس سری باطنی حکمت کی عصری دنیا میں اشاعت و ترویج میں سرگرمی سے حصہ لیا ہے۔ ان کی تصانیف سے یہ غلط نہیں سمجھا جاتی ہے کہ اسلامی حکمت کا شرعی باطنی فلسفہ ہے۔ اور اسی کا اثر ہے کہ مخالفو مغرب رنجی ان نے ایک مذہبی سری تصوراتی نوعیت بھی اختیار کر لی ہے!

کو ممکن بنا سکتا ہے۔ عالم افلاک کی سیر عارت کی مراد ہے اور راہبر اس مراد کی تکمیل کی غمت؛ اس منزل تک پہنچنے کا نام یعنی شرق کی اعلیٰ ترین حد تک پہنچنے کا نام ہی انسانی نجات ہے۔ اس روحانی سفر کے محرک نے بال و پر کو ایک معنی خیز علامت بنایا اور جبریل نے بھی ایک روحانی علامت کی نوعیت اختیار کر لی۔ شرق اور عالم قدس ہم معنی بنے اور غرب اور عالم ظلمات مراد قرار پائے۔ اسلامی فکر میں باطنی تحریک اور وسائل اخوان الصفا نے اس سری رجحان کو اس حد تک مقبول بنایا کہ اعتدال پسند اور عقلیت آمیز مذہبی فکر بھی اس پر پوری طرح غالب نہ آ سکی۔ ایک لحاظ سے یہ لاشعور کا ایک حصہ بن گیا۔ یہ قضیہ کہ شرق عالم روحانی اور نورانی ہے اور غرب عالم مادی ہے، اس لیے مادے سے وابستہ ہے، محض مشرق کا ایک نیا واہمہ نہیں ہے بلکہ سری، باطنی روایت کا ایک حصہ ہے۔ جہاں آج یہ تصور عصری حقیقتوں سے چشم پوشی کا محرک بنتا ہے وہیں مشرقی پندار کی بنیاد بھی اسی تصور میں موجود ہے؛ یہ بات غیر اہم نہیں ہے کہ مشرق کے نشاۃ ثانیہ میں مشرق کا یہی سویا ہوا پندار بیدار ہوا اور توڑ پھاڑا تمام جدید مفکرین نے مشرق کے اعلیٰ روحانی مشن کے تصور کا علم بلند کیا۔

یہاں ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے جس کو خود اپنے ”شاعر مشرق“ ہونے کا احساس تھا کہاں تک شرق و غرب کو علام اور عصری حقائق کی حیثیت سے برتا ہے اور کہاں عصری حقیقت اور ان علام میں تصادم کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اقبال نے یقیناً مغرب کو کلیتہً رو نہیں کیا لیکن اپنی شاعری کے اہم ترین اور سب سے زیادہ معنی خیز دور میں، انھیں اقطابی علام کی طرح پیش بھی کیا۔ اس کی شاعری کا ایک المی اور حزن آمیز لمحہ وہ ہے جہاں وہ اس کشمکش کا شعور حاصل کرتا ہے اور اس کو حل کرنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ جہاں اسے اپنی ”برہن زادگی“ پر فخر ہے وہیں اس بات کا اور اک بھی ہے کہ :

خرد افروز مرا، درس حکیمانِ فرنگ سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحبِ نظران
یہاں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ حکیمانِ فرنگ نے اس کی خرد کو چمکایا لیکن جہاں تک اس کے سینے کے روشن ہونے کا تعلق ہے، وہ صرف صاحبِ نظران کا مرہون احسان ہے۔ ظاہر ہے کہ دوسرے مصرعہ میں اشارہ اساتذہ فرنگ کی طرف نہیں ہے بلکہ ان مردانِ کامل کی طرف ہے جو مشرق سے طلوع ہوتے رہے اور جن کے عرفان کا نور آج بھی شاعر کے لیے سرچشمہ فیضان ہے؛ خرد اور نظر اقبال کے ہاں دو اقطاب کی نمائندگی کرتے ہیں۔

یہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ ان میں کشش اور گریز کا ربط ہے۔ ان کے باہمی ربط کی ایک لطیف باطنی سری مثال ہمیں افلاطون کی تمثال غار (Image of the cave) میں نظر آتی ہے، جہاں باشندگان غار خود کی روشنی میں سایوں کی مدد سے حقیقت کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اہل نظر حقیقت یا نور کا مکمل عرفان حاصل کرتے ہیں۔ غار، ایک لحاظ سے علامت ہے 'غرب' کی، جہاں صرف سایوں تک رسائی ہے۔ لیکن افلاطونی علامتی دنیا میں یہی عالم اشیاء ایک اعتبار سے عالم ظلمات ہے۔ افلاطون کے اس رمز نے اسلامی باطنی فکر کی نشوونما میں ایک اہم حصہ ادا کیا اور افلاطونی فلسفی یا حکیم کا پرتو ہمیں باطنیوں کے راہبر یا امام میں صاف طور پر نظر آتا ہے۔

اقبال کے قلبی روحانی سفر کی پہلی منزل، اس فکری نظام کی تردید ہے، جہاں اقبال نے اپنی فکری شاعری کی پہلی منزل اسرارِ خودی میں افلاطون کو رد کیا وہیں 'خودی' کا اقرار کیا۔ یہ خودی جو اس منزل میں 'فردیت' کی مراد ہے شاعر کی اگلی منزلوں میں، باطنی نور اور کشف کا عالم بننے کے لیے بیتاب نظر آتی ہے۔ اس کا آغاز عالم خارج کے اقرار سے ہوتا ہے اور انجام میں 'یعنی شاعر کی آخری منزلوں میں خارج سے بے نیاز ہونے لگتی ہے اور کبریائی سے اس کا رشتہ جڑ سے لگتا ہے۔ جہاں خلوت مقام کبریائی ہے، وہیں جلوت اس کا ایک پہلو، یا اس کی ایک شان ہے جو مصطفائی ہے، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زمین و آسمان و کرسی و عرش تو کیا، خودی کی زد میں ہے ساری خدائی۔

اقبال کی کامل تحسین کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم اس کی شاعرانہ فکر کی کسی ایک منزل پر ہی اکتفا کریں۔ صرف اس لیے کہ وہ ہمارے عصری رجحانات کی تسنی کرتا ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے فکری سفر کی ساری منزلوں کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر کسی منزل پر وہ عصری رجحانات کی نفی کرتا ہے اور اگر ہمیں ان عصری رجحانات سے وابستگی ہے تو پھر اس پر انتقادی حیثیت سے غور کریں اور چاہیں تو ان منزلوں کو پوری طرح رد کریں۔

مشرق اور مغرب کی جانب اقبال کا رویہ یکساں نہیں رہا اس کی شاعری کے بڑے دور پر اس کا وہ رویہ غالب رہا جہاں مشرق اور مغرب ایک ہی انسانی دنیا کی حقیقتیں ہیں اور ان جغرافیائی سمتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جہاں خارجی اور ادراقی اعتبار سے دو مختلف قسم کی دنیا ہیں آباد ہیں لیکن ان دو مختلف اور بظاہر متضاد دنیاؤں میں ایک ربط بھی ہے وہی ربط جو 'حاکم و محکوم اور' 'آزاد اور مجبور' میں ہوتا ہے۔ یہ ربط ایک دوسرے کو قریب سے دیکھنے اور آگاہ ہونے پر مجبور کرتا ہے اور بالآخر 'محکوم' میں 'خود آگاہی' کے جذبے کو جنم دیتا ہے۔ یہ خود آگاہی بڑی کرب آمیز ہے کیوں کہ اس میں ماضی کے کمال، مستقبل کے امکانات اور ناکامی کے شدید احساس شامل ہیں۔ مغرب استعمار اور استحصا کا نمائندہ ہے لیکن علامت ہے بے پناہ طاقت اور جذبہ عمل کی۔ اگر مشرق بیدار ہوتا اور مساوی جذبہ عمل کا حاصل ہوتا تو مغرب کی طاقت اس کے استحصا میں کامیاب نہ ہوتی۔ وہ مغرب کے سیاسی سماجی غلبے کو ٹیکنا جو کھل ترقی اور سرمایہ داری کے اوارے سے وابستہ کرتا ہے اور اسی لیے وہ اہل مشرق کو مغرب ہی کے ہتھیار سے مغرب کا مقابلہ کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ اہل مشرق کو دنیا سے باخبری اور عالم آگاہی کی دعوت دیتا ہے اس لیے کہ عالم آگاہی خود آگاہی کی ضد نہیں بلکہ اس کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اقبال کی خود آگاہی کے سفر میں، یہ منزل بڑی اہم ہے اور اگر وہ اس منزل سے نہ گزرتا تو محض ایک صوفی شاعر بن جاتا اور اگر اسی منزل پر رُک کارہ جاتا تو 'پیام مشرق'، 'زبورِ عجم'، اور 'بال جبریل' کا شاعر نہ بنتا۔ یہی منزل پر عالم آگاہی، اس حد تک غالب ہے کہ وہ نفس کی گہرائیوں میں ڈوبنے کی فرصت نہیں پاتا لیکن دوسری منزل پر جب وہ نفس کی گہرائیوں کا شعور حاصل کرنے لگتا ہے تو نفس کی یہ گہرائیاں اس کا دامن تھامنے لگتی ہیں اور چونکہ اس نے 'عالم آگاہی' کو رو نہیں کیا ہے، اس لیے وہ اکثر تبدیلی عالم اور تبدیلی نفس (World Transformation & Self-Transformation) کی الجھن میں گرفتار ہو جاتا ہے! جہاں پہلا راستہ مغرب کا ہے اور دوسرا مشرق کا۔ اس نے یہ محسوس کیا کہ مغرب ایک ایسا غیر یا other ہے جس سے نظریں بچالینا خود آگاہی کے سفر کو روک دینا اور ممالک کے بجائے مجذوب بن

(باقی حاشیہ پچھلے صفحہ کا) مقصود ان منزلوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جن سے اقبال گزرا اور یوں بھی

تعمین، تنقید کے لیے ضروری ہے اور زمانی طور پر تقدم رکھتی ہے۔

جاتا ہے۔ عصری دنیا میں عارف کے لیے اس سفر سے گزرنا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ اس منزل پر خود ان امور کی بھی نفی کرنا ہوتی ہے جن کا انکلی منزلوں پر اقرار ہوتا ہے۔ خود آگاہی کا سفر اس اعتبار سے مسلسل انفاذ یا realization کا عمل ہوتا ہے۔ اسرارِ خودی کے انکارات کی اہمیت یہیں واضح ہوتی ہے اقبال نے اس منزل پر روانہی تصوف کا بھی انکار کیا اور اسی کے لگ بھگ زمانے میں ابن عربی کو زندہ قرار دیا اور الحاد کے امام کا نام بھی دیا۔ افلاطون اور حافظ کی تکفیر اور ان کے رد میں بھی یہی راز پتہاں تھا، اسرارِ خودی بہریت اور روحانی رمزیت کے پر جوش انکار سے عبارت ہے۔ حافظ آبادہ گسار کے انکار کے بغیر اس منزل کی معنویت کا ادراک ممکن نہ تھا۔ یہاں بدعتِ تنقید، غرب نہیں بلکہ علم ہے اور سارا مشرق اس کی نظریں غم تھا۔ وہ ایک پُر اسرار انداز سے مغربی فکری بھٹیاردوں سے مشرق کی عجیبت کا مقابلہ کر رہا تھا۔ شاید اسی لیے اس کے تخلیقی جذبے نے اسی دور میں اس کو زبانِ علم کو استعمال کرنے پر اکسایا اس کی فکر کے سرچشمے مغربی تھے اور جہاں وہ سرمایہ داری اور استعمار کے خلاف برسرِ جنگ تھا، وہاں مغرب کے رہنے والوں کو ان کی موت سے باخبر کر رہا تھا، وہیں اس کے تحت شعور میں یہ بات جاگزیں تھی کہ مشرق کو مغرب بننا ہے یعنی عالم آگاہی کی منزل تک پہنچنا ہے اور خارجی عالم کی مادی تسخیر کرنا ہے۔ یہاں مشرق اور مغرب عداوتی منہم تور کھتے ہیں لیکن نظرِ حقائق کی جانب ہے۔ یہیں اقبال کے مغربی محرکات اجاگر ہوتے ہیں وہ ایک جدید لیکن خود آگاہ مغربی ذہن کے ساتھ غم زدہ مشرق کے سارے تہذیبی اور فکری سرمایے کا امتحان کرتا ہے اور خود انتقادی کے ذریعے اپنے ماضی یعنی مکانی اعتبار سے مشرق کے اکثر ورثے کا انکار بھی کر جانے کی جانب مائل ہے۔ اس منزل پر حافظ اور افلاطون علامت بن جاتے ہیں۔ مشرقی اندازِ فکر کی اور انکارِ حافظ خود اپنی تہذیبی شخصیت کے ایک رخ کے انکار کی علامت بن جاتا ہے۔ یعنی شعورِ حفاظ عالم آگاہی کے لیے ایک رکاوٹ ہے۔

”شمع و شاعر کے اس بند میں جس کا آغاز ”آستانِ اپنی حقیقت سے ہوا“ ہے وہاں

فرا، اور جس کا انجام اس پر شورِ شعور ہوتا ہے

بے خبر توجہ ہر آئینہ ایام ہے تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

اقبال خود آگاہی کے اس مقام پر ہے ”جہاں فرد اور ملت“ کا ربط، وجودی وحدت کا ایک رمز نظر آتا ہے۔ یہی رمز، رموزِ بے خودی کا بھی محرک ہے اور یہاں ہی اقبال فرد کو مونج سے

زیادہ اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں یعنی فرد اور ملت کی وحدت موج اور بحر کی وحدت کے مماثل ہے۔ جہاں پر Motif مغرب کے عصری ارتقائی رجحان اور اس سے ابھرنے والے اجتماعی ایگو کی صدائے بازگشت ہے، وہیں اقبال تبدیلی عالم کے لیے ایک وسیلے یا Agent کی تلاش میں مصروف نظر آتا ہے۔ اگر نطشے نے بالآخر انسان کے ذمے یہ فرض سونپا اور، کس نے پروتساریہ کو اس کا اہل تصور کیا تو اقبال اُمت مرحومہ کو یہ فریضہ سونپنا چاہتا ہے۔

اقبال نے اگر افلاطون اور فظا یعنی عجمی مشرقیت یا مشرقی عجمیت کا انکار نہ کیا ہوتا تو عصری مشرقی دنیا، اقبال کے کلام کے بعض جاں نواز جہتوں سے محروم ہو جاتی، خود آگاہی کے سفر کے اس مقام پر اقبال کی نشاۃ انسانی زیست کے افقی یا Horizontal بُعد پر مرکوز ہوتی ہے اور یہ مغربی شعور کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ شاید عصری مشرقی شاعری میں کسی دوسرے شاعر نے اس بُعد کا احاطہ اس گہری نظر کے ساتھ نہیں کیا، اقبال کے روحِ حافظ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ حافظ نے انسانی شخصیت کے اس بُعد کو درخور اعتناء و تصور نہیں کیا تھا، اور مشرقی عارفوں کی روایت کے تسلسل میں اپنی نگاہ کو عمودی یا Vertical بُعد پر جھکے رکھا تھا۔ اسی لیے اُس کی نظر، دور یا Transcendence پر رہی اور اقبال کے اس دور کے کلام میں، دور کا عنصر تقریباً مفقود ہے۔ انسان حافظ کی نظر میں اصل ارضی نہیں ہے بلکہ طائرِ صدرہ نشین ہے، اور اس کے برعکس، اس دور میں قبال کی نظر انسان کے ارضی وجود پر زیادہ ہے۔ اگر ماورائی پہلو ہے بھی تو وہ ماورائے وجود سے زیادہ، غیر مرنی، لیکن موجود اجتماعی وجودِ ملت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے اس مقام پر اقبال کی روایت مغربی روایت کی ماورائیت اور خصوصاً جرمن رومانی ماورائیت کے قریب تر ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ اجتماعی محفلوں میں اقبال کے اس دور کا کلام مقبول تر ہے۔ یہاں خودی، شخصیت ہے جو فاتحِ عالم خارج ہے، عشق کا شعور بیدار ہو رہا ہے لیکن عشق ابھی ایک کائناتی قوت نہیں بن سکا ہے۔ (یعنی اس میں سریت نہیں ہے) بلکہ ایک طوفانِ خیز حیاتی قوت ہے۔ اس منزل پر خرد سے اُس کی بیزاری کا محرک عرفانی کم اور حیاتی زیادہ ہے،

۱۔ آؤں کی کہیں مضمون اور کہیں عین، عقیدت، Ratio، پس اس نوع کی نہایت کی گنجائش موجود ہے۔ اسی لیے قبال کو قرآن کا عصری مفسر تصور کرنا شاید مبہم ہے۔

یہاں وہ حقیقت کے علم کا اتنا جو یا نہیں ہے جتنا حقیقت کے بدلنے کے لیے بقیاب ہے۔ اقبال کے خود آگاہی کے سفر کی یہ منزل (جو قریب قریب اسرار اور رموز کی منزل ہے اور اردو میں خضر راہ اور طلوع اسلام جس کی صدا ہے بازگشت ہیں) بڑی اہم اور معنی خیز منزل ہے، اگر وہ اسی منزل کے امکانات کی تلاش کرتا تو شاید مشرق کا لٹھے بن جاتا، اور مشرقی فکر اور فن کو ایک نئی جہت دے دیتا۔ لیکن اس کے لاشعوری، سری صوفیانہ رجحان نے اس کشمکش کو ایک نیا موڑ دینے میں کامیابی حاصل کر لی، اب اس کے لیے دورا ہیں تھیں، ایک تو یہ کہ وہ تاریخت کی فکری راہ پر چل پڑتا اور مغرب اور مشرق کو تاریخ کی آیات اور اس کے "ایام" تصور کرتا اور تاریخی عقل کی جدلیاتی رفتار کا اندازہ کرتا۔ اگر اس نے اس راہ کے امکانات پر غور کیا ہوتا تو وہ خرد مخالفت میں اس اندوہناک مقام پر نہ پہنچتا جہاں علم کو صرف تخمین و ظن کا نام دینا پڑتا۔ اس طرح کا سفر اس نوع کا جدلیاتی سفر بنتا، جس میں اقرار اور انکار تقیض نہیں رہتے بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور یہ عمل صرف انسانی شعوری سطح پر نہیں ہوتا بلکہ تاریخی عمل، تناقضات کے درمیان واسطہ بنتا ہے۔ دوسرا راستہ جس کو اقبال نے اختیار کیا وہ جدلیاتی علم کا نہیں بلکہ وجدانی عرفان کا تھا، جہاں سالک عرفان کی منزل آخر تک پہنچ جانے کے لیے بقیاب رہتا ہے، خود آگاہی کے سفر کے اس الگ مقام پر پہلے مقام کی اصطلاحیں برقرار رکھنا ضروری ہوتی ہیں لیکن اب یہ شعری استعارے اور اصطلاحیں، علامت کا روپ اختیار کرنے لگتی ہیں مثلاً سفر اور پرواز صرف حیاتی یا vital سطح کے رموز نہیں رہتے بلکہ رفتہ رفتہ عالم ارضی سے عالم افلاک کی جانب سفر اور پرواز کے علامت بن جاتے ہیں جس کا قریب قریب رمزی اظہار ہمیں جاوید نامہ میں نظر آتا ہے، اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ جاوید نامہ محض ایک تمثیلی نظم ہے جس میں اقبال نے افلاک کو محض تمثیل کے طور پر استعمال کیا ہے، یہ اقبال کے بے تاب صوفیانہ روحانی جذبے کا ایک اظہار ہے اور اسی لیے شعری حیثیت سے مستند۔ اس بے تاب صوفیانہ روحانی جذبے کا پہلا شاعر نہ اظہار اپیانم شرق، (خصوصاً لالہ طور) میں نظر آتا ہے

لے یہاں یہ سواں پیدا ہوتا ہے کہ آخر حافظ نے کون سا گناہ کیا تھا جب اس نے کہا
حدیث از مطرب دے گو، دراز و ہم حکم نرجوی، کہ کس نکشود و نکت ید یہ حکمت اس معمارا

اور اسی منزل پر 'فرنگ'، 'غرب' اور 'شرق' اپنے ارضی مفہوم پر قرار رکھتے ہوئے ایک 'رمزی' بعد بھی اختیار کرنے لگتے ہیں جس کا سلسلہ قدیم سری مغایم سے منے لگتا ہے۔ 'پیام مشرق' کے تیسرے صفحے، 'نقش' 'فرنگ' کی ابتدائی نظم 'پیام' میں ہمیں عقل و عشق یا 'رمزی' پیکر اختیار کرتے ہوئے نفراست ہیں۔ اس نظم کا آغاز اس طرت ہوتا ہے:

وژمن اے باد صبا، گوئے بدانانے فرنگ
عقل تہا بال کشود است گرفت ر تراست
اور در میان میں یہ شعر ملتا ہے:

چارہ ایں است کہ از عشق کشادے طلبیم
پیش او سجدہ گزاریم و مراد سے طلبیم
نظم حب صوریہ crescendo پر پہنچنے لگتی ہے تو عقل ایک نیا مفہوم اختیار کر لیتی ہے:

اے خوش آن عقل کہ پہنائے دو عالم با دست
نور افروخته و سوز دل آدم یا اوست

یہی وہ مقام ہے جہاں عقل اور عشق ہمدگر پیوست ہو جاتے ہیں۔ یہاں عقل، اس خرد یا زیر کی کام نہیں رہتی جس کے بارے میں رومی نے کہا تھا، 'زیر کی از ابلیس و عشق از آدم است' یہ عقل اس 'Toward the Heart' سے بالکل مختلف ہے جو اغراض کے لیے ایک وسیلہ ہے۔ یہ عقل وہی ہے جسے ابن سینا نے وجدان کا نام دیا تھا اور جسے حل کے فلسفی Husserl نے ماہیت تک پہنچنے کی طاقت کا نام دیا ہے۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی عشق اور عقل ایسے ایسا کوئی تضاد ہے جسے حل نہ کیا جاسکے یا یہ صرف دو اقطابی تصورات ہیں۔ اقبال کا اکثر حصہ انھیں اقطابی رجحانات کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن کبھی کبھی یہ دو متضاد ملکات کے طور پر بھی سامنے

آتے۔ یہ دوسری بات ہے کہ قبال نے برہمنی سید کو نذر غبارِ ناقہ گم کر دیکھا۔ شاعر رومی و مولوی کے مقابلے کا یہ نتیجہ تھا۔ اقبال کو تضاد کی برتری کا اس حد تک شوق ہے کہ جہاں تضاد نہیں بھی ہے وہاں بھی وہ تضاد پیدا کر دیتا ہے۔

آتے ہیں۔ یہی حال مشرق اور مغرب کا بھی ہے۔ مثلاً جہاں اور ہیگل نظم میں رومی اور ہیگل، ایک طرف تو مشرق اور مغرب کے رموز کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو دوسری طرف عقل و عشق کے نمائندے نظر آتے ہیں۔ رومی جو مسافرِ عالمِ افلاک کے لیے راہنما اور پیر ہیں پیرِ بزدانی کا لقب حاصل کرتے اور پیام دیتے ہیں۔

یہ خرد راہِ عشق می پوئی؟

یہ چراغِ آفتاب می جوئی؟

اول تو یہ کہ رومی اور ہیگل میں موازنے کی کوئی بنیاد نہیں، اگر اس سے مقصد صرف یہ ہے کہ مشرق کے عرف کی برتری ثابت کی جائے تو یہ بھی حاصل نہ ہوا کیوں کہ رومی اور ہیگل کے اظہاری وسیلے مشترک نہیں ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ ہیگل نے کہیں یہ نہیں کہا کہ 'خرد' کی مدد سے عشق کی راہ طے کی جائے۔ ہیگل کا عقل کا تصور اس 'خرد' سے کہیں زیادہ جامع، گہرا اور فعال ہے۔

پیامِ مشرق کی نظم 'میں نہ فرنگ' میں فرنگ کی علامت مشرقی روایت کے قریب تر پہنچ جاتی ہے جہاں شاعر کو ان دونوں کی یاد آتی ہے جب وہ مینخانہ فرنگ میں اپنی کشمکش کو نبھانے کا آرزو مند تھا لیکن:

عقلِ ناپروا، متاعِ عشقِ راغارتگر است

جلوہِ او بے کلیم و شعلہِ او بے تحلیل

رنجِ دایں مینخانہِ رایک لغزشِ مستانہ نیست

در ہوائش گرمیِ یک آہِ بے تابانہ نیست

شعر خوبصورت ہیں اور ان میں غزل کی سی کیفیت ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ موضوعیت سے مراد یہی ہیں۔ اقبال کا فرنگ اور مغرب، قدیم سڑکی فلسفے کے Myths یا خرافات نہیں ہیں جن کے بارے میں یا جن کے اطراف طلسماتی فضا فراہم کی جاسکے۔ یورپ کی تاجرانہ تہذیب کے خلاف تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ 'وہ' متاعِ عشقِ راغارتگر است' لیکن تاجرانہ تہذیب صرف فرنگ کی بدعت نہیں۔ اور جب خود تین سو سال سے ہیں ہند کے مینخانے بند تو یہاں بھی جلوہ بے کلیم اور شعلہ بے تحلیل ہی کا منظر ہے۔ مغرب کے خلاف اس قسم کا احتجاج، صرف مشرقیوں کے Myths یا خرافات کو طاقت عطا کر سکتا ہے مغرب کے خلاف سنجیدہ انتقاد کا فرض انجام نہیں دے سکتا۔ اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے Myths کو طاقت بخشی ہے اور مشرق اور مغرب کے تصادم

میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے۔ لیکن یہاں ایک بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے، اس دور میں مشرق اور مغرب دونوں میں اپنی اپنی انفرادیت (Identity) کے کھوسے جانے کا احساس شدید ہو رہا تھا۔ مشرق کا معاملہ واضح تھا وہ مغربی سامراج اور اس حوالہ کا شکار تھا اور مغرب کی طاقت و تہذیب، یہاں کے پورے نظام کو برہم کر رہی تھی لیکن مغرب بھی اپنے اندرونی تضادات کو حل کرنے میں اپنے آپ کو قاصر پارہا تھا، خود تنقیدی کا جو سلسلہ نپٹنے اور کیمریکارڈ سے شروع ہوا تھا، اب اس نے شدت اختیار کر لی تھی۔ اسپنگلر نے زوال مغرب کی پریشان کن خبر سنائی تھی اور Norman Haza جیسے معتدل مزاج مصنف نے دوستوفسکی کے ادب میں یورپ کے لیے ایک چیلنج محسوس کیا تھا، اس کا خیال تھا کہ یورپ ایشیائی حملے کی زد میں ہے۔ سوویت انقلاب نے یورپ کے سیاسی۔ معاشی نظام پر ایک تشنگ کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ اقبال نے بیسویں صدی کے پہلے دہے میں یورپ کے تہذیبی بحران کا خود بھی مشاہدہ کیا تھا۔ اقبال نے نپٹنے کی طرح، مشرق کے نقاد کا فرض انجام دیا۔ لیکن مشرق کے اپنے بارے میں Myth سے اپنے آپ کو پوری طرح محفوظ نہ رکھا، مشرق کی روحانیت مشرق کا ایک Myth تھا، مشرق کا یہ اصل Self-Image تھا جو اس کے پندار کی حفاظت کا ضامن بن رہا تھا۔ اقبال اپنے ہم عصر مشرقی اکابر فکر، سوامی و دیکانندا و ریشی اربو بندو کی طرح Self-Image کا حامل ضرور ہے، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ تنقید مشرق کے فرض سے غافل نہیں ہے۔ روحانی سفر کے اس مقام پر اقبال کا وصف یہ ہے کہ پچھلے مقامات کی جانب مراجعت کا عمل رکتا نہیں وہ قدیم صوفی شعراء کی طرح ارض سے اپنا رشتہ توڑتا نہیں، بلکہ ایک نئے انداز اور ایک نئی بصیرت کے ساتھ واپس آتا اور اپنی بصیرت کی روشنی میں، اہل ارض کو اپنی زندگی کے بدلنے اور اس بدلی ہوئی زندگی کے ساتھ اوپر کی طرف پرواز کرنے کی دعوت دیتا ہے، یہیں اقبال کی اس بحث کا مفہوم واضح ہوتا ہے جہاں اس نے نبوت کو صوفیانہ تجربے کی اگلی منزل قرار دیتے ہوئے نبوت کے اختصامی وظیفے پر روشنی ڈالی ہے، نبوت اس کے نزدیک اس لیے اعلیٰ تر مقام ہے کہ نبی مراجعت

کے عمل میں زمین سے وابستہ نہیں بن جاتا بلکہ اہل زمین کو آسمانی سفر کے لیے تیار کرتا ہے۔ نبی خود مرکوز یا Self-Concentrated شخصیت کی اعلیٰ ترین مثال ہے سالک کا مشہی اور عرفانِ حق کی انتہائی منزل۔

شاعری کے اس دور میں، 'رنگ' مغرب اور مشرق، اپنے پرانے مفہم برقرار رکھتے ہیں لیکن ان کا متن اور Context بدل جاتا ہے مغرب، استعمار کی علامت ضرور ہے اور مشرق اسحقیاں کا شکار لیکن ان میں ربط صرف آقا اور محکوم کا نہیں ہے بلکہ دونوں حقیقت کی ادھوری تصویریں ہیں۔ جاوید نامہ میں زندہ رود، عالم قمر پر پہنچتا ہے اور جہاں دوست پیر رومی سے سوال کرتے ہیں

عالم از رنگ است و بے رنگی ست حق با چہیت عالم با چہیت آدم، چہیت حق؟
رومی کے جواب کا ایک اہم جزو یہ ہے۔

مشرق حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید از حق رمید

یہاں مشرق اور غرب حقیقتی بھی ہیں اور علامتی پیکر بھی رکھتے ہیں، ایک روایتی صوفی یہ پوچھ سکتا ہے کہ جب حق کو دیکھو لیا، تو پھر عالم کو دیکھنے کی حاجت کیوں؟ ابن سینا کے رسائل میں 'عالم حق' یا 'مشرق کی سیر' عالم ارض سے مکمل نجات کا وسیلہ ہے اسی لیے ارض سے عارف کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے جیسے کہ وہ قید سے آزاد ہو گیا۔ اقبال کو اس امر پر اعتراض نہیں کہ 'دید حق' افضل اور اعلیٰ تر مقام ہے لیکن چونکہ یہاں معیار 'دید' نبی کی دید ہے اس لیے اقبال اس بات کا تمنا ہے کہ 'دید حق' عالم ظلمات کے روحانی انقلابات کا محرک بنے۔ اس دید سے وہ فقر پیدا ہوتا ہے جو عالم افکار میں ایک زلزلہ پیدا کرتا ہے۔ فقر کا حامل صرف 'موج' نہیں ہے جس کا آزاد وجود نہ ہو بلکہ اس کا مقصود ہے 'اے کہ ورقِ فلک بے ہر شے، باہر ہو۔'

یہاں اقبال نے بے ہر اور باہر کی روایتی اصطلاحوں کو نہ صرف ایک اجتماعی مفہوم دیا ہے، بلکہ مشرق اور غرب کے نصب العین تضاد کو حل کرنے کی بھی کوشش کی ہے، مغرب کی یہ کمزوری کہ در عالم خزید از حق رمید، اس لیے ہے کہ اس نے بے ہر ہونا نہیں سیکھا جو صرف 'دید حق' یا 'دید حق' کی آرزو مندی کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے اور مشرق کی یہ کمزوری کہ 'عالم را ندید' اس لیے کہ اس نے جہاں دید حق کی آرزو کو اہمیت دی وہیں 'عالم واقعات و ممکنات کو عالم حق سے کلیتہً خارج کر دیا۔ یہاں اقبال کا تذہب عیاں ہے ہر چند کہ 'دید حق'

اور اس کی آرزو اعلیٰ ترین قدر کی حامل ضرور ہے لیکن 'عالم' سے بے نیازی اس اعلیٰ ترین قدر کے ساتھ انصاف نہیں ہے۔

شرق اور غرب کا اقطابی مفہوم 'جاوید نامہ' کے اس مقام پر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے جہاں فلک عطار در سحید حلیم پاشا شرق اور غرب کے مفہوم کو بیان کرتے ہیں۔ یہاں شرق اور غرب قدیم علامتی مفہوم کو برقرار ضرور رکھتے ہیں لیکن جہاں 'شرق' رقبہ نور ضرور ہے، وہیں 'غرب' نور سے بالکل محروم نہیں، 'غرب' نے 'خرد' اور 'زیر کی' کو حاصل کیا ہے لیکن ضرورت ہے کہ 'خرد' اور 'زیر کی' کے حاصل کو عشق کی گگ میں تپایا جائے، تاکہ 'علم' میں درد مندی اور سوز کے عناصر شامل ہوں۔

غریباں را زیر کی ساز حیات	شرقیوں را عشق را ز کامنات
زیر کی از عشق گرد و حق شناس	کار عشق را از زیر کی محکم اساس
عشق چوں با زیر کی ہم سر شود	نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ	عشق را با زیر کی آمیزد
شعلہ افزنگیاں نم خوردہ الیت	چشم شاں صاحب نظر دل مردہ الیت
زخمہا خوردند از شمشیر خویش	بہل اقتادند چوں پنجر خویش
سوز و مستی را مجواز تا کب شان	عصر دیگر نیست در افلاک شان
زندگی را سوز و ساز از نازت	عالم نو آفریدن کار ت

ہر چند کہ شاعر نے غریبوں کے کمال کا اعتراف کیا ہے لیکن بہر حال رہبری کا منصب مشرق کو حاصل ہے، اس رہبری کو ایک ارضی یا Secular مفہوم بھی دیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اقبال کے عالم نو کو آدم نو، کاسکین ہونا چاہیے، 'زاد نو'، ابھی اس کا ایک اہم پہلو ہے یہ ضرور ہے کہ نئی دنیا کی تخلیق وہی افراد کر سکتے ہیں جنہوں نے اپنے نفس کو بدلنے میں کامیابی حاصل کی ہے اور وہی اپنے نفس کو بدل سکتے ہیں جنہوں نے دید حق کی دولت کی آرزو کو اپنا مرکز زیست بنایا ہو۔ مشرق کے اس باطنی تاریخی فرق کا ادراک اپنی شدت کے ساتھ 'پس چہ باید کرد' کے اس بند میں نظر آتا ہے جس کا پہلا شعر ہے۔

سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست ہم شراب و ہم ایاغ از آسیاست
اقبال اپنی خود آگاہی کی اس منزل پر ایک ایسی معروضی علامت کی تلاش میں

مصروف ہے جس میں عالم نو، اس کی اندرونی موضوعی آرزوؤں کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مشرق اور آسیا کی علامتیں، اس کی آرزوؤں کا پوری طرح احاطہ کر لیتی ہیں۔ اس کی آرزوؤں کی تکمیل صرف ایک مستقبل یوٹوپیا ہی میں حاصل ہو سکتی ہے لیکس یوٹوپیا کی تخلیق ان ارضی انسانوں ہی کی محنت سے ممکن ہے جو حاکم سے بیزار ہوں، اور موجود سے غیر مطمئن۔ ایسا انسانی گروہ، کم از کم عصر حاضر میں، عمل پسند مستضعفین (Oppr- esed) ہی پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ یہ مشرق اور مغرب دونوں پر مشتمل بھی ہو گا اور ان سے بالاتر بھی، اقبال کو اس کا اندازہ تھا تب ہی اس نے کہا۔

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے خدا کو

فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

یہاں مشرق اور مغرب نئی دنیا کی علامتیں بن رہی ہیں لیکن جہاں مشرق، روایت کی طاقت پر ایک بھرپور، علامت بنتا ہے، مغرب ایک مکمل علامت بننے سے رک جاتا ہے۔ اقبال کے وجدانی سفر کی نوعیت، قدیم باطنی عارفانہ سفر سے مختلف ہے، اقبال خارج سے باطن اور باطن سے پھر خارج کی طرف لوٹنا چاہتا ہے خارج سے باطن کے سفر کی منزلیں، اس کے لیے قریب قریب واضح ہیں لیکن جب وہ باطن سے خارج کی طرف لوٹنے کی کوشش کرتا ہے، پھر منزل واضح نہیں رہتی اور مشرق جس کی وہ تعمیر نو کے لیے مضطرب ہے، ایک رومانی پیکر اختیار کر لیتا ہے، حقیقت سے اس کا ربط واضح نہیں رہتا باطنی علامت خارج کے تقاضوں کی تکمیل میں کامیاب نہیں ہوتی اور اسی لیے اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں علامت لوٹ تو نہیں رہی ہے۔ تبدیلی کا شاعر، ماضی کے ایک یوٹوپیا کی طرف لوٹتا ہوا نظر آتا ہے ایک ایسے یوٹوپیا کی طرف جس میں اس کی کامل روحانی تسکین کے سامان موجود نہیں ہیں، اقبال کی شاعرانہ شخصیت کا اضطراب ختم نہیں ہوتا اور اسی لیے اس کا فن آخری لمحات میں بھی زندہ رہتا ہے۔

اقبال اور صنعتی تمدن

صنعتی تمدن ایک نیا ذہنی استعارہ بھی ہے جس سے انسان کی جذباتی زندگی میں اُبھے ہوئے سوالوں کا ایک طویل سلسلہ جڑا ہوا ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں صنعتی ترقی کی مجنونانہ دوڑ کے خلاف دانش وروں کے ایک حلقے سے احتجاج کی صدا بلند ہوئی تو ایک دوسرے حلقے نے اسے دل و نظر کی بے بھری اور سائنس کے تئیں جارحیت سے تعبیر کیا۔ یعنی اس معاملے میں اثبات نفی کی لہر میں ایک ساتھ نمودار ہوئیں۔ اس سے پہلے دو صدیوں نے سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی نے جو خواب ترتیب دیے تھے اب ان کی تعبیروں پر غور و فکر کی ایک نئی جہت سامنے آئی۔ یہ جہت ترقی یافتہ ممالک کے لیے اس درجہ نئی نہیں تھی جتنی کہ ان پسماندہ معاشروں کے لیے جو مادی ترقی کو سامان نجات سمجھتے تھے۔ اسی لیے مادی اعتبار سے خوش حال معاشروں نے بھی سب سے پہلے صنعتی تمدن کے عطیات پر شک و شبہ کی نظر ڈالی اور اس کے خلاف آواز اٹھائی۔ نئی تمدنی اقدار کے ایک ترجمان نے کہا کہ یہ احتجاج دہشت کی ایک آئینہ ہے جسے دایمیں اور بے نام دوسو سوں سے غذا ملتی ہے۔ انھوں نے یہ حقیقت نظر انداز کر دی کہ بیسویں صدی کے مسائل گذشتہ ادوار کی بنسبت کہیں زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اب سے پہلے عام طور پر یہ ہوتا رہا کہ کسی انقلاب آفریں سیاسی واردات نے زندگی کے کچھ اسالیب کو صدمے پہنچائے اور نتیجے میں ذہنی یا جذباتی رد عمل کی چند نئی صورتیں سامنے آ گئیں۔ لیکن بیسویں صدی کے سوالات کی بنیاد محض کوئی سیاسی واردات نہ تھی بلکہ زندگی کا ایک نیا رویہ، ایک نیا جذباتی، تمدنی، نفسیاتی اور ذہنی ماحول تھا جس کی جڑیں صنعتی فتوحات کے علاقوں میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اقبال نے تمدنی زندگی کے کمال کو شرافت کے زوال سے تعبیر کیا۔ ادھر ترقی یافتہ ملکوں میں یہ خیال تیزی سے عام ہونے لگا کہ نئی تعمیر میں تخریب کی صورتیں ایک ناگزیر جبر کی صورت میں موجود ہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ صنعتی ترقی

کار تھا جیسے جیسے تیز تر اور اس کا افق وسیع تر ہوتا گیا، اس میں گندھے ہوئے انحطاط کی برجائیں بھی اسی تناسب سے طویل ہوتی گئی۔ اس احساس میں شدت پیدا ہوتی گئی کہ مغرب کا صنعتی معاشرہ آسودگی کا ایک پُر فریب منظر نامہ ہے۔ روزمرہ زندگی کے میار بلند تر دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ معاشرے کا عام شہری صنعتی پیداوار کی کھیت اور اس طرح ایک سرمایہ پرست تمدنی قدر کی توسیع کا ذریعہ بھی بن گیا ہے۔ فطری زندگی اور مظاہر کی شکلیں بگڑتی جا رہی ہیں۔ اجتماعی موت کا آسیب ایٹمی ہتھیاروں کی ہلاکت اور فراوانی کا نتیجہ ہے اور انسان اس اندوہناک احساسِ تلفاخر میں مبتلا ہے کہ اب وہ خود کو تباہ کرنے پر قادر ہے۔ اس معاشرے کے ایک ممتاز دانش ور نے صورتِ حال کا تجزیہ کرنے کے بعد یہ نتائج اخذ کیے ہیں کہ:

۱۔ صنعتی ترقی کی تنظیم کے لیے مسلسل وسیع ہوتی ہوئی وحدتوں کا قیام ناگزیر ہے اور ان کی کارکردگی میں اضافہ خود کے مفادات پر قوم یا معاشرے کے مفادات کو فوقیت دینے کا تقاضہ کرتا ہے۔

۲۔ مشینوں کی حکومت انسانی طرزِ عمل کی ایک ایسی تصویر پیش کرتی ہے جس میں خود انسان کی حیثیت ایک حسّاس مشین سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ انسانی صحت کے دوسرے سرچشمے نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔

۳۔ تکنیکی ترقی نے تباہی کے طریقوں کو بہت کارگر بنا دیا ہے اور یہ اندیشہ قوی ہوتا جا رہا ہے کہ انسان اپنے تکنیکی وسائل کو کہیں اپنی ہی ہلاکت کے لیے استعمال نہ کر بیٹھے۔

اقبال اردو کے پہلے شاعروں جنہوں نے اس مسئلے کے مادی اور مابعد طبعی پہلوؤں پر ایک ساتھ نظر ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ مادی انقلاب کے نتیجے میں کسی روحانی اور اخلاقی انقلاب کی توقع کے بجائے مادی انقلاب کو ایک پہلے سے طے کیے ہوئے اخلاقی مباحثے کا پابند بنانے پر زور دیتے ہیں۔ چونکہ مسئلہ ایک اجتماعی تناظر رکھتا ہے، اس لیے صنعتی تمدن کے بحران کا تجزیہ کرتے وقت اقبال نے شخصی یا انفرادی بحران سے زیادہ قوی اور معاشرتی بحران یا دوسرے لفظوں میں ایک ہمہ گیر تہذیبی ایسے کو سمجھنے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ انسانی تاریخ کو وہ انسانی استعداد کی تکمیل جو وسیع کے عمل سے زیادہ ایک اضافہ پذیر کائنات، ایک آزمائے ہوئے نظامِ اخلاق اور اسلوبِ زیست کی توسیع کا عمل سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں صنعتی تمدن کے مسائل کے ساتھ ساتھ ان کے حل کی طرف اشارے بھی بہت واضح ہیں۔ وہ بہشت کی وہ چمن چوہ

مغربی دانش وروں کے ایک حلقے سے بلند ہوئی تھی اقبال کی شاعری میں ایک نئی کوششِ تعمیر کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ وہ صنعتی تمدن پر ساری فکری تدریوں اور ساری فکری تنقید غلامی سخت ہلچے میں کرتے ہیں لیکن کہیں بھی اس نفسیاتی خوف کے شکار دکھائی نہیں دیتے جس نے صنعتی تمدن کی ہر حقیقت کو سماجی مفکروں کے ایک بڑے حلقے کی فکر کا آسیب بنا دیا تھا۔ چار طرف پھیلے ہوئے جذباتی اور ذہنی انتشار کے ماحول میں بھی وہ اپنے اندرونی نظم و ضبط کو برقرار رکھتے ہیں۔ اس تمدن کی پروردہ قدروں سے بے اطمینانی کے اظہار کا سلسلہ بنگلہ دہلی کی نظم "عقلِ دل" سے شروع ہوا ہے جس میں اقبال زندگی کے تمام دکال مادی تصور کو اساس قرار دے کر علم کی حقیقت پر طنز کرتے ہیں اسے ایک مستقل بیانی کا سرچشمہ اور زمان و مکان کے حدود میں پارہ پارہ حقیقت قرار دیتے ہیں ظاہر ہے کہ صرف مادی دنیا اور اس کے مناسبات اقبال کے مثالی انسان کی سرگرمیوں کے حدود کا تعین نہیں کرتے۔ مذہب کے امکان پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے یہ بات بھی کہی تھی کہ:

”جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے، اس کا علاج نہ تو عہدِ وسطیٰ کی صوفیہ نہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنی قومیت اور لادین اشتراکیت کی تحریکوں سے۔ اس وقت دنیا کو حیات نو کی ضرورت ہے۔ اگر عصر حاضر کا انسان دوبارہ وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔“

[خطیبہ: کیا مذہب کا امکان ہے]

اسی خطبے میں وہ آگے چل کر یہ بھی کہتے ہیں کہ:

”جب تک انسان کو اپنے آغاز اور انجام یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا جس میں باہم دگر مقابلے اور مسابقت نے ایک نہایت غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے اور نہ اس تہذیب و تمدن پر غالب آ سکتا ہے جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی تدریوں کے اندرونی تضاد سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔“

یعنی اقبال کا بنیادی مسئلہ معاشرے کی روحانی وحدت کے قیام و استحکام کا ہے۔ برقی و بخارات ان کے نزدیک صرف اس قوم کے کمال کی حدین سکتے ہیں جو فیضانِ سماوی سے یکسر

محروم ہو چکی ہو۔ اقبال کو پریشانی اس بات سے ہے کہ صنفی ترقی کے حصول کی خاطر اہل مغرب نے جو قیمت ادا کی ہے اس کے بعد ان کے پاس اب جو کچھ رہ گیا ہے وہ سچائی نہیں بلکہ سچائی کا فریب ہے۔ نثر کے اس زاویے کا عکس اقبال کے ابتدائی کلام میں بہت واضح نہیں ہے، سو اے ایک نظم مارچ ۱۹۰۷ء کے جس میں وہ مغربیوں کو قدرے معلمانہ انداز میں یہ بتاتے ہیں کہ خدا کی بستی دکان نہیں ہے اور انھیں اس آنے والی گھڑی کے خطرے سے آگاہ بھی کرتے ہیں کہ تہذیب کا یہ نگار خانہ کوئی دم میں آپ اپنے ہاتھوں کو جڑ جائے گا۔ بانگ درا، میں اس نوع کے اشعار بڑی حد تک اکبر کی تنقید مغرب کی توسیع ہیں۔ بعد کی شاعری میں اختلاف کی یہ بے ایک مفکرانہ آہنگ میں ڈھل گئی ہے اور اس میں نفرت، حقارت، تمسخر یا سراسیمگی کے بجائے ایک پر جلال اعظم اور ایک پیغمبرانہ آگہی کا نقش بہت روشن ہے۔ ایسا نہ ہوتا تو اس باب میں اقبال کی بعیرت زیادہ سے زیادہ ایک ہارسی ہوئی شخصیت کے تعصبات کی جذباتی تاویل بن کر رہ جاتی اور جس جہیب درد کے ساتھ اپنے پورے وجود کے حوالے سے انھوں نے اس تجربے کا ادراک کیا تھا اس کا سارا تاثر ایک ہسٹریائی پیچ پکار یا گریہ و بکا کے شور میں گم ہو جاتا۔ پھر تہذیبی واردات پر شعر کہنے کے بجائے وہ ایک معینہ تہذیبی فکر کو لبس نظم کرتے رہتے۔ لیکن اقبال بیک وقت ایک شاعر، ایک مفکر اور ایک مذہبی انسان کے حقوق ادا کرتے ہیں۔ اور کم و بیش ایک سسی کامیابی کے ساتھ اپنی ان تینوں حیثیتوں کا تحفظ کرتے ہیں۔

صنفی تمدن کے تضادات اور تعینات پر اقبال نے اپنے اشعار میں جو اشارے کیے ہیں ان کا خلاصہ کم و بیش انہی کے لفظوں میں یوں ہے کہ ”شیشہ تہذیب حاضر مئے لائے لبریز ہے اور ساقی کا ہاتھ پیمائے الہیہ خالی۔“ اس تہذیب کے سرسنگیت کا سارا جادو صرف ”زخمہ ور کی تیز دستی“ کا مہون منت ہے۔ اس تہذیب کی جنت ان جلووں سے آراستہ ہے جو پایہ رکاب ہیں۔ ”ایوان فرنگ“ ”سمت بنیاد“ ہے اور یہ بنیاد ”ایک سیل بے پناہ کی زد پر ہے“ یہ ”بے حرم“ تہذیب اس پھل کی مثال ہے جو کسی آن خود بخود گر پڑے گا۔ ”بے کاری“ ”عریانی“ ”مے خواری“ ”افلاس“ ”سب اسی پھل کے ذائقے ہیں۔ وہ تہذیب جس کا ضمیر تاجرانہ ہے جس کا کمال شرافت کے زوال کا مترادف ہے جس کی رنگینی فقط فریب نظر ہے اور جس کا معاشق آدم کشی اور غارت گری ہے اس کے مقامات مومن کی انتہائے راہ نہیں ہیں۔“ اس تہذیب کی عطا کردہ آزادی کا باطن گرفتاری ہے۔ اس کے میخانوں میں ”سور شراب پر مقدم“ ہے۔

یہ تہذیب دوش تا کر درہ میں صرف اس لیے ڈوبی ہوئی ہے کہ باطل کی حفاظت کر سکے۔ یہ تہذیب قلب و نظر کا فساد ہے اور اس کے بت کدوں، مدرسوں اور کلیساؤں میں عقل عیار کی نمائش ہوس کی خونریزیوں پر پردے ڈالتی ہے۔ یہ وادیِ ایمن شایانِ تجلی نہیں کہ عیشِ فراواں کے باوجود اس کے مکینوں کے دل سینہ بے نور میں محروم تسلی ہیں۔

مختصر یہ کہ اقبال کبھی کھلے بندوں اور کبھی ڈھکے چھپے نفلوں میں جس تمدن کو اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں، بادی النظر میں اس کا کوئی بھی گوشہ منور نہیں دکھائی دیتا۔ گویا کہ یہ تمدن اس سیاہ آندھی کی مثال ہے جس کی حیات مختصر سہی لیکن جس نے روشنی کے تمام جزیروں کو نگاہ سے اوجھل کر دیا ہے۔ صنعتی کمالات کا ترتیب دیا ہوا منظر نامہ از اول تا آخر تاریک ہے اور تاریخ و تہذیب کے سفر میں اچالے کی ایک بھی لکیر مہیا کرنے سے قاصر ہے۔ لیکن متذکرہ اشاروں سے قطع نظر اگر اقبال کے بعض دوسرے ارشادات پر نظر ڈالی جائے تو ایک یکسر بدلا ہوا رخ سامنے آتا ہے۔ مثال کے طور پر اپنے ایک ابتدائی مضمون ”مطبوعہ مخزن“ ۱۹۰۶ء اکتوبر میں اقبال قومی زندگی کے مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے سائنسی فتوحات کی مدح سرائی بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ :

”نظام قدرت کے وہ تمام قوائے جن کے ناقابل تشریح عمل سے مرعوب ہو کر قدیم قومیں انھیں ربوبیت کے لباس سے مزین کر کے ان کے لیے عظیم الشان معابد تعمیر کیا کرتی تھیں، موجودہ علوم کی وساطت سے انسان کی دست بستہ غلام ہیں اور یہ ظلم و جہول اس عظیم الشان امانت کا بار اٹھائے، جس کے اٹھانے سے پہاڑوں نے بھی انکار کر دیا تھا، اپنے اشرف المخلوقات ہونے پر بجا ناز کر رہا ہے۔ اس کی متفسر آنہ نگاہیں قدرت کے ربستہ رازوں کو کھول رہی ہیں اور اس کا دماغ اپنی علمی فتوحات کے سہارے پہاڑوں، سمندروں، دریاؤں، حتیٰ کہ چاند، سورج اور ستاروں پر بھی حکومت کر رہا ہے۔ یہ ہے وہ تفسیر جو زمانہ حال کو زمانہ ماضی سے متمیز کرتا ہے اور جس کی حقیقت اس امر کی متقاضی ہے کہ تمام قومیں جدید روحانی اور جسمانی ضروریات کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے انھیں اپنی زندگی کے لیے نئے سامان بہم پہنچائیں۔

اقبال اسی مضمون میں یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ ”نہا انسانی کی موجودہ ترقی... کوئی سستے

داموں کی چیز نہیں ہے اور اس کی خاطر سینکڑوں قوموں نے زبردست قربانیاں دی ہیں۔ یہ ترقی جو ایک مسلسل جہد کا ثمر ہے، نئے انسان کی روحانی اور مادی تقاضوں کے سبب وجود میں آئی ہے۔ پس اقبال ان معاشروں کو جن کے ہاتھ میں اس ترقی کی یاگ ڈور ہے۔ پس ماندہ قوموں کا آئیڈیل بھی کہتے ہیں:

”حال کی قوموں کی طرف نظر دوڑاؤ تو معلوم ہوگا کہ امریکہ اور آسٹریلیا کی اصلی قومیں ایک اعلیٰ تمدن و تہذیب کے سیل رواں کے آگے قریباً قریب نیست و نابود ہو گئی ہیں اور ممالک ایشیا میں چینی، ایرانی، اور وسط ایشیا کی قومیں اس قانون کے عمل سے روز بروز متاثر ہو رہی ہیں۔“

✽

حال کی قوموں میں سے دیگر مغربی اقوام کے علاوہ ایشیا میں جاپان اور فرنگستان میں اہل اطالیہ دو قومیں ایسی ہیں جنہوں نے موجودہ تغیر کے مفہوم کو سمجھ کر اپنے تمدنی، علاقائی اور سیاسی حالات کو اس کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے۔ اقبال نے اس مضمون میں جاپانیوں کو نہ صرف یہ کہ صنعتی ترقی کی بنیاد پر ایشیا کی تمام قوموں میں سب سے ممتاز حیثیت دی ہے بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ اس قوم نے جو مذہبی لحاظ سے ہندوستان کی شاگرد تھی، دنیوی اعتبار سے ممالک مغرب کی تقلید کر کے ترقی کے وہ جوہر دکھائے کہ آج دنیا کی سب سے زیادہ مہذب اقوام میں شمار ہوتی ہے۔ اور ”چونکہ ایشیا کی قوموں میں جاپان نے روز حیات کو سب سے زیادہ سمجھا ہے، اس واسطے یہ ملک دنیوی اعتبار سے ہمارے لیے سب سے اچھا نمونہ ہے۔“ ہندوستان کے سلسلے میں وہ یہ سوچتے ہیں کہ جب تک یہ ملک صنعتی نہ ہوگا اور اس کے باشندے جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے، اس وقت تک جسمانی اور اخلاقی لحاظ سے ضعیف و ناتواں رہیں گے۔ ”ایشیا کی تجارتی عظمت کا خواب اقبال کے لیے اس کی اخلاقی عظمت کے خواب سے مماثل تھا۔ یورپ جاتے ہوئے بمبئی میں ایک ہوٹل کے دوران قیام اقبال کی ملاقات ایک یونانی سے ہوئی جو چین سے آرہا تھا اور پیشے کے لحاظ سے سوداگر تھا۔ اقبال کے ایک سوال کے جواب میں اس نے کہا کہ ”چینی اب ہمارے چیزیں نہیں خریدتے،“ اقبال نے اپنی ایک نثر ”بنام مولوی انشا اللہ خاں“ مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء میں اس واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

”ہندیوں سے تو انہی ہی عقل مند نکلے کہ اپنے ملک کی صنعت کا خیال رکھتے ہیں۔ شاباش انیسویں شاباش انہیں سے بیدار ہو جاؤ۔ ابھی تم آنکھیں مل رہے ہو کہ اس سے دیگر قوموں کو اپنی اپنی فکر پڑ گئی ہے۔ ہاں ہم ہندوستانیوں سے یہ توقع نہ رکھو کہ ایشیا کی تجارتی عظمت از سر نو قائم کرنے میں تمہاری مدد کر سکیں گے۔“

کسی قوم کی تجارتی عظمت اور اقتصاد کی آزادی کا قیام اقبال کے نزدیک اس کی انفرادی عزت اور قومی وقار کی سب سے بڑی ضمانت تھا۔ سرمایہ دارانہ استحصال سے نجات بلکہ اس جبر کے خاتمے کی امید بھی اس حقیقت میں مضمر تھی۔ دنیا کی مہذب اقوام میں جاپانیوں کے امتیاز کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے یہ معنی خیز جملہ بھی لکھا ہے کہ ”اس امتیاز کی وجہ یہ نہیں ہے کہ جاپانیوں میں بڑے بڑے فلسفی یا شاعر یا ادیب پیدا ہوئے ہیں بلکہ جاپانی عظمت کا تمام دار و مدار جاپانی صنعت پر ہے۔“ کسی قوم کی قوت کے اندازے کے لیے اقبال اس کے کارخانوں کو میزان بناتے ہیں اور یہ تک کہتے ہیں کہ بڑھئی کے ہاتھ جو محنت و مشقت کے سبب کھر دے ہو گئے ہوں ”ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنہوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔“ فہمی سطح پر اس ترقی کی راہ ہموار کرنے کے لیے اقبال فقہاء کے استدلال حتیٰ کہ شریعت اسلامی کو بھی ایک نظر ثانی کا محتاج قرار دیتے ہیں۔ اور اس ضمن میں حقوق نسواں اور تعداد و دلج (جسے مروجہ صورت میں وہ زنا کا شرعی پہاڑ کہتے ہیں) کے سلسلے میں ایک ایسے انقلاب آفریں موقف کا اظہار کرتے ہیں جس کی بنیادیں ان کی قوم کے عام رویوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتیں اور ایک ایسے حقیقت پسندانہ شعور کا پتہ دیتی ہیں جس کی تشکیل ان کے عہد کے تمدنی حقائق کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ اپنے ایک اور مضمون ”ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر“ سترجہ مولوی ظفر علی خاں [میں صنعتی تعلیم کو اقبال ایک تہذیبی اور اخلاقی نصب العین تک رسائی کا ذریعہ کہتے ہیں۔ ایک عام غلط فہمی اس سلسلے میں یہ ہے کہ اقبال کے تہذیبی تصورات ان کے فہمی اور شعوری ارتقاء کے ساتھ بتدریج تبدیل ہوتے گئے اچھا نچے بعض اہل نظر اس غلط فہمی کے شکار ہیں کہ اقبال نے اپنے کئی جذباتی مسئلے متضاد ایتھانات کی مدد سے حل کیے اور یہ بھی کہ اپنی زندگی کے آخری ادوار میں فکر کے جن منطقیوں کے اقبال چٹے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، ان کی سرمد اقبال ہی کے ابتدائی افکار سے ہوتی ہے

چنانچہ وقت کے ساتھ ساتھ ان کے شناس نامے بھی بدلتے گئے۔ جبکہ پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے، بانگ در میں صنعتی تمدن کے مسائل کا عکس بہت دھندلا ہے اور بس اکاد کا اشارہ میں بار پاسکا ہے۔ جب کہ بعد کے محو عوں میں فرنگی مدینیت یا صنعتی فتوحات پر طنز و توجہ میں شدت بھی ہے اور تواتر ہے۔ اقبال بعض مقامات پر جس مفہم کو ترقی کا نام دیتے ہیں اسی کو دوسرے موقعوں پر تنقید معکوس بھی کہتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ خالص ذہنی اور جذباتی سطح پر قبال کی بعد کی شاعری اپنے عہد کے حضاروں کو توڑتی ہوئی انسانی تجربے کے انرار اور ارتقا شناس کی خبر لاتی ہے جو صرف مادی یا مادی نہیں ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی مسلم ہے کہ فی نفسہ ترقی یا تعلیم یا ایک ہمہ جہت کمالی کے حصول کی خاطر طرز عمل یا رویے کا وہ بعد جو ایک صنعتی اذیت ہے اس کی شعور سے منسلک ہے، ان سب کی بابت اقبال کا موقف کم و بیش ہمیشہ ایک سا رہا ہے اور تخیل کے تہانوں کی سیر سے وہ ہمیشہ اپنی زبان پر اس لئے ان کا زادیہ نظر صنعتی معرکہ کے ایک عام حقیقت پسند پاکر دنیا دار انسان سے کچھ زیادہ مخالفت نہیں رہا چنانچہ علی گڑھ میں جامعہ کے قیام (۱۹۰۵ء، اکتوبر ۱۹۰۵ء) کے بعد جب گاندھی جی نے اقبال کو اس قومی ادارے کی سربراہی قبول کرنے کی دعوت دی تو جواباً اقبال نے لکھا کہ:

”... ہم جن حالات سے دوچار ہیں اس میں سیاسی آزادی سے قبل معاشی

آزادی ضروری ہے اور اقتصادی لحاظ سے ہندوستانی سامان دور سے فرموں کے مقابلے میں بہت پیچھے ہیں۔ بنیادی طور پر انھیں وہ اور فلسفے کی نہیں، بلکہ ٹیکنیکل تعلیم کی ضرورت ہے جس کی بنا پر انھیں معاشی آزادی حاصل ہوگی۔ اس لیے فی الحال انھیں اپنی صلاحیتیں اور توجہ اسی موخرانہ کر طریقہ تعلیم پر مرکوز کرنی چاہیے۔ جن محضر مسخرات نے علی گڑھ میں نئی یونیورسٹی قائم کی ہے انھیں چاہیے کہ اس ادارے میں خصوصی طور پر طبی علوم کے ساتھ ٹیکنیکل پہلو پر زور دیں اور اس کے ساتھ ساتھ حسب ضرورت مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کریں۔“

خط مورخہ ۲۹ نومبر ۱۹۲۰ء

تو کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ صنعتی ترقی کے ساتھ رہنا ہونے والے مسائل کے باب میں اقبال عمر بھر ایک تضاد کے شکار رہے؟ یہاں آگے بڑھنے سے پہلے یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کہ

کسی ارتقا پذیر ذہن کے لیے ہر سچائی مطلق نہیں ہوتی، نہ تمام سچائیوں میں اصلاً زمین و آسمان کا وہ فرق ہوتا ہے جو عام لوگوں کو نظر آتا ہے۔ اقبال ایک تخلیقی ذہن رکھتے تھے سو کسی واقعے کی حقیقت کو پہچاننے کے عمل میں یا بظاہر ایک دوسرے سے مخالفت اور دور افتادہ حقیقتوں کے ادراک میں ان کے رویے کا عام انسانوں سے کچھ الگ ہونا فطری تھا۔ ہمارے عہد کی بیشتر سچائیوں کی طرح صنعتی تمدن اور اس کی ترقی کی حقیقت بھی باہم متضاد عناصر کی آمیزش سے وجود میں آئی ہے۔ یوں بھی افکار کا تضاد کبھی کبھی دراصل اس بڑا عجیب نہیں ہوتا جتنا کہ ہم سمجھتے ہیں۔ وہ پُر پیچ اور خود کو کاٹتی ہوئی سچائی جو ایک ہی انسانی تجربے یا زندگی کے ایک ہی دائرے کی تہہ میں مخفی ہوتی ہے، صنعتی تمدن کے تئیں اقبال کے بنیادی رویے کی اساس بھی ہے۔

یہاں اس واقعے پر دھیان دینا بھی ضروری ہے کہ اقبال مغربی تمدن کے تمام ”عہدہ اصولوں“ میں اسی اسٹامپی روح کو جلوہ گرد دیکھتے ہیں جو ان کی بصیرت کے نقطہ ارتکاز یا دین و دنیا کے تمام معاملات میں ان کے حواس کی عیاں گیر ہے۔ کئی جگہوں پر اقبال نے اپنے اس یقین کا اعادہ کیا ہے کہ ”وہ تمام اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔“ ترقی یافتہ قوموں نے مظاہر اور آثار کائنات کو مسخر اس لیے کیا کہ انھوں نے اشیا کی حقیقت کا سرخ لگایا تھا۔ اقبال اسی جستجو کو روح اسلامی کی غایات سمجھتے ہیں کہ اس جستجو کو ہمیشہ فعال اور متحرک اور سرگرم رکھنے کی ضامن یہی روح ہے۔ ہر تصور کی طرح صنعتی ترقی کا تصور بھی مشروط ہے۔ اس طرح اقبال نے ایک طرف تو اس خلا کو بڑھانے کی کوشش کی جو کسی منظم اخلاقی ضابطے سے دوسری کے سبب ترقی یافتہ اقوام کا مقدر بنا، دوسری طرف وہ توازن سے ہاتھ دھو بیٹھنے والے معاشرے کو بجالی کا ایک نسخہ بھی بتاتے ہیں۔ مذہب اقبال کے یہاں ایک ایسی ڈھال بن گیا ہے جو مادی ترقی کے سیل بے پناہ کی زد میں مدافعت کی ایک صورت بھی مہیا کرتا ہے اور دنیوی معاملات میں پیچھے رہ جانے والی قوموں (بالخصوص مسلمانوں) کے لیے کھوئی ہوئی توانائیوں کی بازیافت اور خرد افزیزی کا موثر ترین وسیلہ بھی ہے اور اگر تقدیر پرستی اور تن آسانی ہی کو شعار بنالیا جائے تو محرومیوں کی تلافی بھی اس سے ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں صنعتی معاشرے کی وہ مذمت و تنقید جو اقبال کی شاعری میں جا بجا ملتی ہے اور بظاہر جس کی تردید افکار کے نسبتاً زیادہ منظم اور مدلل پیرائے یعنی نثری تحریروں میں ہوئی ہے، دونوں ایک دوسرے کا نکلہ بن جاتے ہیں اور دونوں کی یکجائی سے حقیقت کے ایک

پچھیدہ منظر کی نمود ہوتی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین نے اپنے ایک مضمون (عقل و عشق اقبال کی شاعری میں مطبوعہ اقبال نمبر رسالہ جوہر ۶۱۹۳۸) میں خاتمہ کلام کے طور پر یہ بلیغ اشارہ کیا تھا کہ اقبال کے یہاں عقل اور عشق میں صرف ارتقاء کے درجات کا فرق ہے۔ "ان میں ماہرہ الامتیاز آرزوئے معرفت کی وہ خاص کیفیت ہے جسے شاعر نے سوز کہا ہے۔ اگر عقل میں یہ سوز پیدا ہو جائے تو وہ عشق بن جاتی ہے۔" دراصل یہی تمنائے ناتمام صنعتی تمدن کے سلسلے میں اقبال کے مرکزی تصور کی بنیاد یا اس تمدن کی تنقید کا کلیدی رمز اور صنعتی ترقی کے ایک برگزیدہ مہیار کے متلاشیوں کو اقبال کا پیغام ہے۔

اس پیغام کو سرسری نظر سے دیکھنے والوں کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال رجعت پسندی کی تفسیر کے رمز سے بے خبر ہے۔ احیاء پرست ہیں کہ کھوئے ہوئے جہانوں اور زمانوں کی جستجو کرتے ہیں۔ عینیت پسند ہیں کہ، طبیعتی صداقتوں سے انحراف کر جاتے ہیں مثال پرست ہیں کہ ایک ایسی صورت حال کا خواب دیکھتے ہیں جو محض قیاسی ہے۔ تضادات میں گرفتار ہیں کہ دنیوی ترقی اور صنعتی ترقی کے فروغ کی حمایت بھی کرتے ہیں (عام طور پر نثری تحریروں میں) اور اس کے مخالف بھی ہیں۔ (شاعری میں) اس نوع کی تنقید ایک پچھیدہ مسئلے کو سیاہ و سفید کے خانوں میں بٹھی ہوئی سیدھی سادی بات سمجھنے کے سبب سامنے آئی تھی پس لکڑی کی تلوار ثابت ہوئی۔ تصدیق کے لیے ترقی پسند تنقید کا ماضی اور حال سامنے ہے۔

یہاں مقصد اقبال کی مدافعت نہیں ہے۔ ان کی شاعری پر حیثیت شاعری آپ اپنا دفاع کرنے کی قوت رکھتی ہے اور اس تمام ساز و سامان سے پس ہے جس کی دریافت نقطہ نظر، اعتقاد، رویے یا زمان و مکان کے کسی معینہ دائرے میں تابہ گردن غرق مسئلوں کی حد سے آگے، تخلیقی استعداد، لسانی مہارت، اور فنی کمال کی زمینوں میں ہوتی ہے۔ انھوں نے ایک ملت کی پوری تاریخ اور ایک آتش فشاں عہد کے کم و بیش تمام مناسبات کو اپنے تناظر کا حصہ بنایا، یہ ان کے عام مزاج، مطالعے، آگہی اور معاشرے کے ہر مسئلے سے دلچسپی کا جبر تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تخلیقی جست سے زمان کی معینہ سرحدوں کو عبور کرنے میں کامیاب بھی ہوئے، یہ ان کی فنی مہارت اور شخصیت کی ندرت کی کاثرہ تھا۔

اقبال نے اپنا ذہنی سفر کچھ ایسے سوالوں کی رفاقت میں طے کیا جن میں شدت اور پچیدگی بیسویں صدی کے ساتھ پیدا ہوئی لیکن جواب سے آگے بھی انسان کا مسئلہ بنے رہے۔ یہ مادی

حادث جبر ہی تو انانیوں کے کسی اتفاقیہ اجتماع یا واحد مرکز تنظیم کا نتیجہ ہے، یا کسی ارنج تزیین تر اور تہجد ترمیم و ترمیم کا اشاریہ، یا طبیعی دنیا حادث ہے یا کسی ہائی پوجی سٹی تعمیر کا مسلسل، یا عالم بشریت کی موجودہ صورت حال تاریخ کے فیصلوں یا اس کی سرگرمی کا نقطہء وقت اور اس کی سب سے بڑی دریافت سہیہ اس کی تشکیل میں کام آنے والی توانائیوں کی تھکن کے ساتھ آئندہ فیصلوں کی کسی ساخت بے نام میں اسے کھو جائے، ہم اپنی زندگیوں کو اپنی مٹنی کے مطابق ڈھالنے پر قادر ہیں یا ہمارے منصوبوں کا تعین ماضی ہمارے صیغی نیک سات در ایک تنوں آثار ہوش مندی سے ملبوہ شوقیات کا مہون منت ہے، یا انسانی ذہن ایک خود مختار قوت کا محور و محور ہے یا ہمارے عام جسمانی عمل اور رد عمل کے جہ کی زائیدہ تصویروں کا آئینہ خانہ، اقبال ان چکر ادیش و لے سواہوں کی پت و پت گزرت سے نزدیک ہے، ان کی یورش سے خود وہ ہوتے ہیں۔ وہ دہرست دانش وروس کی اس سہل پندی سے اجتناب کرتے ہیں جس کے نزدیک دنیا صرف وہ ہے جو جسمانی آنکھ سے دکھائی دیتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ انسانی تجربات صرف اسی دنیا کے معیالات کا حصہ ہیں، جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کچھ جو روت کے آئینہ میں منعکس ہوتا ہے اتنا ہی بے ثبات اور بے حقیقت ہے جتنا کہ یہ آئینہ اور سچائی وہی ہے جو حقیقت کے صورت خارجی منطقوں سے مدور کشتی ہو۔

لیکن ایک ذرا دیر سے لیے اقبال سے صورت نظر کر کے اس سہل کے تہذیبی ردوں کی ایک روز بروز نمایاں ہوتی ہوئی جہت پر نگاہ ڈالیں تو اندازہ ہوگا کہ منشی موشے کے اسلوب فکر کی وہ بنیادیں جو مجسم تھیں، موصوفی تھیں اور متعین تھیں رفتہ رفتہ دھندلی و رکاوٹ ہوئی جا رہی ہیں۔ اسی طبیعیات کے مابین طبیعی دنیا کے ٹھوس کوئلے کی جستجو میں اب ان دنیاؤں کے سفری ہوتے ہیں جو طبیعیات کے حدود سے آگے ہیں اور اس گمان آثار یقین تک جاپہنچے ہیں کہ اس دنیا سے باہر بھی ایک دنیا ہے۔ زندگی اور وجود کے ارتقا کی نوعیت صرف مادی نہیں تخلیقی بھی ہے۔ ایک حیاتیاتی عضویت کے ڈھب اور ڈھنگ اور روئے تھن مشینی نہیں ہوتے، سوانجیں مشینی اور غیر انسانی اصطلاحات میں محصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ رہائی کچھ ایسے امکانات کی تلاش سے عبارت ہے جو مسلسل ناسخ پر روشن ہوتے جاتے ہیں اور مادی ترقی کی کوئی بھی حد ان کی آخری حد نہیں ہے۔

اُس اِٹالیا نے کہا تھا کہ جو رے تجربے کی ارفع ترین جہت وہ ہے جو اسرار سے معمور ہو۔ یہی اسرار سچے فن اور سچی سائنس دونوں کا بنیادی جذبہ ہے اور مغرب کے یک صوفی منش ادیب (لارنس) نے پیش گوئی کی تھی کہ اب انسان کے اُس دور کا آغاز ہوگا جس میں مشرق کو مغرب کی قیادت کا بار اٹھانا ہوگا۔ یہاں مغرب و مشرق دو جزائیاتی وحدتیں نہیں بلکہ زندگی، اشیا اور مظاہر سے بھری ہوئی کائنات کی جانب دو مختلف رویوں کے نشانات ہیں۔ اقبال نے بھی اس حقیقت کو اسی سطح پر حتی الوسع برستے اور پرکھنے کی جستجو کی ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کی صنعتی دور پر ان کے اعتراضات کا سبب یہ ہے کہ ان کی دور کسی بلند تر اخلاقی اور روحانی غایت سے عاری ہو کر اپنے حقیقی جوہر سے ہاتھ دھو بیٹھی ہے۔ سپہاندہ ملکوں کو صنعتی تعلیم اور ترقی کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کا مشورہ وہ صرف اس لیے دیتے ہیں کہ اس طرح زوال آؤدہ معاشرے اقتصادی آزادی کی حصولیابی کے ساتھ روحانی اور اخلاقی آزادی کے گم ہوتے ہوئے نشانات کی بازیافت بھی کر سکیں گے۔ پھر جب کہ خود اقبال نے بار بار کہا ہے، جدید سائنس یا اس سے اپنے وجود کی توانائیاں کشید کرنے والی ٹیکنالوجی فی نفسہ مجرم نہیں ہے، سائنس اپنے طور پر غیر جانب دار ہے اور انسان کی ذہنی سرگرمی کا ایک موثر اظہار۔ اسی طرح ٹیکنالوجی جہد تعمیر کا ایک زندہ و تابندہ نقش ہے۔ خرابی کی صورتیں ان میں اس رویے کی خرابی سے پیدا ہوئی ہیں جو متحرک اور تفاعل کے کسی بڑے نصب العین کا حامل نہیں۔ وہ گپ اور مادی ترقی سیاستِ اقوام کے ہاتھوں ایک ایسا مجنونانہ مشغول بن گئی ہے جو اپنے ثبات کی خاطر انسانوں کے ایک وسیع تر حلقے کے اندوہ و اذیت سے آنکھیں چرنے پر مجبور ہے۔ دل کے لیے موت مشین نہیں مشینوں کی حکومت ہے۔ اس اقتدار کی جوس بے جان آلات کو احساسِ مروت کی پامالی کا وسیلہ بناتی ہے پس یہ بحران جو بظاہر آسودہ حال معاشرہ کو بھی ایک غم آلود طریقے کی تصویر بناتا ہے، اپنے جس کے لیے اقتصادی ترقی (Economic growth) کے علاوہ انسانی ترقی کا بھی طالب ہے۔ ترقی کی اس مطلوبہ لہر کے بغیر انسان اور مشین میں بیگانگی کی دوری قائم رہے گی اور مارکس کے لفظوں میں صنعتی معاشرے کے انسان کی سرگرمی، اس سرگرمی کے ماحصل اور خود اس انسان کے مابین جو اس تمام سرگرمی کا حشرچشمہ ہے کوئی تعلق پیدا نہ ہو سکے گا۔ نتیجتاً صنعتی پیداوار کی کوششوں میں مصروف افراد اور قومیں ان کوششوں میں اپنی ذات اور وجود کا اظہار کرنے کے بجائے اس کا احفا کرتی رہیں گی۔ یہ عمل بقول شخصے معروض

سے موضوع کی لا تعلقی کے مترادف ہوگا، پس اس کے نتائج بھی ناقص اور ادھورے ہوں گے۔ زمانہ حاضر کے انسان کی عکاسی میں اقبال نے حقیقت کے اسی رُخ سے نقاب اٹھالی ہے کہ صنعتی تمدن کی برکتوں سے مالا مال انسان نے ستاروں کی گزرگاہیں تو ڈھونڈ لیں لیکن اپنے افکار کی دنیا سے بے خبر رہا۔ حکمت کے خم و پیچ میں وہ ایسا الجھا کہ نفع و ضرر کے فیصلے کی صلاحیت بھی اس میں باقی نہ رہی۔ اس نے سورج کی شعاعوں کو ایسر کر لیا مگر زندگی کی شب تاریک اس کی کوششوں سے سحر نہ ہو سکی۔ وہ ظاہر میں آزاد ہے، باطن میں گرفتار۔ اس کی جمہوریت دیواستبداد کی قبا ہے اور تجارت جڑا۔ اسی لیے یہ تہذیب جواں مرگی کے ایسے سے دوچار ہے اور جسے ہم تہذیب سمجھتے ہیں، بقول اقبال وہ تہذیب کا کفن ہے کہ اس کی بساط پر انسان کا اپنے عمل سے، ان اشیاء سے جنہیں وہ روزمرہ زندگی میں ایک عادت کے تحت استعمال کرتا ہے، اپنے معاشرے سے، بلکہ خود اپنے آپ سے ربط ٹوٹ گیا ہے۔ اس کی ساری ذہانت و ذکاوت اقبال کے نزدیک چرائیخ رہ گزر کی مثال ہے جسے وردن خانہ (باطن) ہنگاموں کی خبر نہیں۔ خلیفۃ اللہ فی الارض ہونے کا حوصلہ تو دور رہا آپ اپنے عمل کا محاسبہ کرنے سے بھی وہ قاصر ہے اور ایسی قوتوں کا غلام جو اس کی ذات سے باہر ہیں۔ اقبال عصر حاضر کے انسان کو جس منصب پر متمکن دیکھنا چاہتے تھے اس کی پہلی شرط یہ تھی کہ انسان اپنی تاریخ کا بے ارادہ و اختیار کردار بن کر نہ رہ جائے، بلکہ اس کا خالق اور مولف بھی ہو۔ ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کا عمل اس کے اپنے اختیار اور منشاکا تابع ہو۔ اس کا وجود، وجود کی حقیقی عظمت کے مفہوم سے عاری نہ ہو، اس کے مشاغل فطری زندگی کے جوہر سے خالی نہ ہوں، اس کی سرگرمی اس کی توانائی اور اس کے امکانات کا اظہار ہو اور آفاق کے ساتھ ساتھ وہ اپنی ذات سے بھی ہم آہنگ ہو جائے۔ جس سمفنی کی اقبال کو تلاش تھی وہ ایک بے روح اور بے ہنگم شور میں گم ہو چکی ہے۔ اس عذاب کو اقبال دانش حاضر کے عذاب سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ اس سماجی ڈھانچے سے براہ راست مربوط ہے، جسے صنعتی اقتدار نے پروان چڑھایا ہے اور ایک ترقی معکوس نے جسے غذا بہم پہنچائی ہے۔ اپنے ہی پیدا کردہ ایسے کے بھاری بوجھ کو وہ ایک روحانی اور اخلاقی نصب العین کی مدد سے اٹھانے پر دوبارہ قادر ہو سکتا ہے۔ اقبال اس بات کو جدید سائنس کی عائد کردہ اخلاقی ذمہ داری کہتے ہیں اور سائنس کو مذہب سے، تکنالوجی کو ایک اخلاقی ضابطے سے اور مردِ حق کو موضوع سے

قریب لانے، بلکہ انھیں ایک دوسرے کا جھڑپانے پر زور دیتے ہیں۔ تو کیا واقعی وہ خود دشمن اور
فرنگی مدنیت کے ایک سرے سے مخالفت تھے؟

اب رہا اس انسان کا حشر جس کی انا کی پرورش میں کوئی معینہ اخلاقی قدر یا عقیدہ بھی اپنی
بے اثری یا اس کی بد توفیقی کے سبب حصہ نہ لے سکا اور جو مذہب کی ڈھال کے بغیر اپنے دماغ اور
صنفی تمدن کے نگار خانے میں اپنی پارہ پارہ وحدت کے اجتماع کی جستجو کرنا چاہتا ہے تو یہ مسئلہ
اقبال سے آگے کا ہے اور اس کی روداد ابھی مکمل نہیں ہوئی۔ اقبال کی شاعری بطور شاعری
ان کی زمین اور زمانے کی سطح سے ارتقاع میں یا وقت اور مقام کے حصاروں کو توڑنے میں جس
کامیابی سے ہم کنار نظر آتی ہے وہ ان کی فکر کے بعض پہلوؤں کا قدر نہ بن سکی چنانچہ تاریخ و
تہذیب کا سفر ان کی فکر کے دائروں سے آگے بھی جاری ہے۔

قاضی غلام محمد

معیاروں کی باتیں

کلیم الدین کے مضمون اقبال اور عالمی ادب کی روشنی میں

آج کل کے اقبال نمبر میں کلیم الدین احمد صاحب کا مضمون اس وقت میرا موضوع گفتگو ہے۔ مضمون کا عنوان ہے "اقبال اور عالمی ادب" کلیم صاحب کا یہ بظاہر سنجیدہ مضمون اصل میں ایک مزاحیہ شہ پارہ ہے۔ مطلع ارشاد ہوتا ہے "اقبال کا عالمی ادب میں کوئی مقام نہیں اور مجھے کہنے دیجیے کہ میرا اور غالب کا بھی عالمی ادب میں کوئی مقام نہیں، واللہ باللہ آگے چل کر کلیم صاحب ہماری رہنمائی کے لیے "عالمی شعراء کی ایک فہرست بھی پیش کرتے ہیں تاکہ سند ہے اور امتحان میں طالب علموں کے کام آئے اناموں کی یہ فہرست "دیگرہ و دیگرہ" پر ختم ہوتی ہے "اگر دیگرہ و دیگرہ" کسی عالمی مرتبے کے شاعر کا نام نہیں تو اس سے دو تاج اخذ کیے جاسکتے ہیں اول یہ کہ کلیم صاحب خود بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ان کی دی ہوئی فہرست میں فی الحال آخری نام کس شاعر کا ہوگا، دوم یہ کہ میرا، غالب اور اقبال کو ہم "دیگرہ و دیگرہ" میں بھی شامل نہیں کر سکتے "عالمی شعراء" کی اس فہرست میں پوپ کا نام بھی شامل ہے۔ وہی پوپ جس کے بارے میں اوسکر والڈ نے کہا تھا کہ شاعری سے نفرت دو طرح کی جاسکتی ہے۔ یا راست نفرت کیجیے یا پوپ کی شاعری پڑھیے۔ "عالمی شعراء" کی صف میں شمولیت کی شرط ایڈٹ، رپورٹس، لیوس کی سند بٹھرائی گئی ہے، مؤخر الذکر کا نام نامی اس لیے بھی اہم ہے کہ وہ کیمبرج یونیورسٹی میں کلیم صاحب کے استاد محترم تھے۔ مجھے ان تینوں نقادوں کا بڑا احترام ہے۔ میں ان کی نگارشات سے اتنا ہی واقف ہوں جتنے کلیم صاحب حافظ، میر، غالب اور اقبال کی شاعری سے واقف نظر آتے ہیں، یعنی بہت کم۔ بہر حال مجھے اپنے اس خیال سے پورا اتفاق ہے کہ جس طرح حافظ، میر، غالب اور اقبال نے کیمبرج اسکول کے نقادوں کی ہدایات کے بغیر اعلیٰ ترین شاعری کی ہے بالکل اسی طرح ان کی شاعری کے اندر اور موزان نقادوں کی مدد کے بغیر ہم پر منکشف ہو سکتے ہیں اور

ہوتے ہیں۔ ساری دنیا کا ذکر ہی کیا خود انگلستان کے چھوٹے سے ملک میں بھی نقادوں سے بنیادی اختلافات رکھنے والے اور اتنے ہی معتبر، اور نقاد بھی تو موجود ہیں، ان تینوں نقادوں میں سے کسی کے پاس عالمی ادب کی پرکھ کے لیے کوئی پیمانہ نہیں اور نہ کسی نقاد کے پاس ہو سکتا ہے۔ خود ان نقادوں نے بھی ایسا لغو دعویٰ نہیں کیا ہے جب ارسطو سے لے کر کلیم صاحب تک کوئی سے دو نقادین یا اس کے کسی چھوٹے سے چھوٹے جزو کی تعریف (definition) پر بھی متفق نہیں ہو سکے تو عالمی ادب کی کسوٹی کیا کٹھن ہو گی؟ حبلہ علوم میں علم ریاضی سب سے زیادہ (Exact) ہے، لیکن علم ریاضی کی بنیاد بھی Undefined terms اور مفروضات (axioms and postulates) پر ہوتی ہے، آپ کسی مفروضے کو چیلنج کیجیے تو تمام نتائج از خود متاثر ہو جائیں گے، مثلاً جب ریاضی دانوں نے اقلیدس (Euclid) کے متوازی مفروضے (Parallel postulate) کو چیلنج کیا، تو نہ اقلیدس کی جیومیٹری کی بنیاد پڑی، جو اپنی حد بندیوں کے اندر اتنی ہی صحیح ہے جتنی اقلیدس کی جیومیٹری، علم تنقید کے اپنے مفروضات ہوتے ہیں جو ہرگز ہرگز قطعی نہیں ہوتے بلکہ اضافی (Relative) نوعیت کے ہوتے ہیں اس صورت حال کے لیے بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں، میں صرف ایک مثال پر اکتفا کروں گا، مثلاً ارسطو نے یونانی المیہ کے اصول نقد دریافت کیے، لیکن یہ اصول نقد شیکسپیر کے میوں کی قدر سنجی اور تفہیم کے لیے کچھ زیادہ مفید اور کارآمد ثابت نہ ہو سکے، یہ کام کافی حد تک کورج نے کیا اور آج بھی یہ کام کسی نہ کسی طرح جاری ہے، ارسطو کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یونانی المیہ کے اصول نقد خود یونانی المیوں سے اخذ کیے۔ یہی تنقید کا انداز اصول ہے جس سے اردو کے اکثر نقاد بے خبر ہیں۔ اردو کے کسی نقاد نے اردو غزل کی قدر سنجی کے لیے اس طرح کا کام کیا ہے؟

تنقید کا فن اس امر کا متقاضی ہے کہ نقاد ادبی مسائل پر عقلی (Rational) انداز سے سوچے اور لکھے، لیکن بڑی شاعری اپنی مابیت کے اعتبار سے غیر عقلی (Irrational) بھی ہوتی ہے، غیر عقلیت (Irrationality) علم ریاضی ہی کی دین نہیں، یہ انسانی زندگی اور لہذا فنون لطیفہ کا بھی جوہر خاص ہے، اسی لیے تنقید کا اس کوپ شاعری کی طرح لا محدود نہیں ہو سکتا، تنقید صرف ایک عقلی تخمینہ (Rational approximation) ہے اور بس، یونان کی مونا لیزا اور ٹورر کی میلن کو لیا پر بلا مبالغہ ہزاروں صفحات لکھے گئے ہیں، بعض

باتیں جوان صفحات میں درج ہیں، بڑی دلچسپ اور گہری ہیں، لیکن اصل بات ان سب باتوں سے ماورا ہے، مونا زابد ستور بہم انداز سے مسکرائے جا رہی ہے اور میلن کوپا کا زرخشتہ ان تجزیات سے بے نیاز ہے (ہیملٹ کی طرح!) میں حلقہ، غالب اور اقبال کے کچھ اشعار پیش کرتا ہوں۔

رازِ سرِ بستہ تھا ہیں کہ بستان گفتند
ہر زمانِ یادِ دے بر سرِ بازِ دگر

حجابِ وارِ براہِ لازم از نثِ طِکّاہ
اگر نہ ردے تو عکسے بہ حجابِ افتد

کوہ و صحرا ہمہ موری شوقِ ملبّل
راہِ خوابیدہ ہوئی خندہ گل بھی بیدار

کوہ کُن گر شد مزوّدِ بر طرب گاہِ رقیب
بے ستوں آئینہ خوابِ گرانِ شیریں

نفسِ قیس کہ ہے چشمِ دِ چراغِ صحرا
گر نہیں شمعِ سیہ خانہ لیلیٰ نہ بھی

زہرہ گر ایسا ہی شامِ ہجر میں ہوتا ہو آب
پر تو مہتابِ سیلِ خانماں ہو جائے گا

آگ بھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طابِ ادھر
کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کئے کاروں

خورشیدِ سرا پر دہِ مشرق سے نکل کر
پہنا مرے کہسار کو طوسِ حنائی

آپ ان اشعار کا جس طرح بھی تجزیہ کرنا چاہیں، شوق سے کریں، لیکن آپ کے خیالات ان اشعار کے مقابلے میں زیادہ سے زیادہ ثانوی حیثیت کے حامل ہوں گے، کیوں کہ ان اشعار میں جن لطیف محسوسات کی صورت گری ملتی ہے ان کے لیے بہترین الفاظ بہترین ترتیب میں ان شعرا نے آپ سے بہت پہلے فراہم کیے ہیں۔

اپنی کتاب "اردو شاعری پر ایک نظر" میں کلیم صاحب نے فرمایا تھا کہ غزل ایک نیم وحشی صنفِ سخن ہے، یہاں آنکھوں نے نادانستہ طور پر ایک سچی بات کہی ہے۔ "غزل پر کیا موقوف سارے فنونِ لطیفہ نیم وحشی ہوتے ہیں، اقبال کی غزلوں کو نظر انداز کر کے ہوئے وہ فرماتے ہیں" غزل میں کچھ ایسی صنفی خامیاں ہیں کہ اس میں بزرگ و برتر شاعری نہیں ہو سکتی۔" کلیم صاحب کو شاید یہ معلوم نہیں کہ شاعری اپنی بلند ترین سطح پر فارم سے ماورا ہو جاتی ہے، یہ بات قابلِ غور ہے کہ شاعری کی جتنی تعریفات (Definitions)

دستیاب ہیں (مثلاً معنی آفرینی، فکر محسوس، "شور انگیز جذبات کا بے اختیارانہ اظہار" وغیرہ وغیرہ۔ ذاتی طور پر میں غالب کی تعریف معنی آفرینی کو بہت خیال انگیز اور ذلیع سمجھتا ہوں) ان میں فارم سے متعلق کوئی ذکر نہیں ہوتا (غالب نے تو یہاں تک کہا ہے۔

زیادہ کی کوئی سے نہیں ہے نالہ پابستہ نے نہیں ہے
یہ شرفنون لطیفہ سے متعلق نہایت گہری بصیرت کا آئینہ دار ہے اور غالب کے وجدان کا ایک روشن معجزہ) فارسی یا اردو غزل ہماری حیثیت کی اسی طرح امین ہے جس طرح یونان قدیم کے لیے آس وقت کے اہل یونان کے عقائد، تصورات اور معاشرت کے امین تھے۔ فارم آسمان سے نہیں اترتے، وہ اپنے اپنے سوشل ملبو کی پیداوار ہوتے ہیں، ہم نے ڈرامے کیوں نہیں لکھے، طویل نظمیں اور ناول کیوں نہیں لکھے، ہم نے غزل کیوں نہیں لکھی، مختصر افسانے کیوں نہیں لکھے۔ اس کا جواب ہماری صدیوں پر پھیلی ہوئی معاشرت میں پوشیدہ ہے، فارم میں کوئی خرابی نہیں ہوتی، خرابی صرف لکھی ہوئی چیز *written thing* میں ہو سکتی ہے اسی لیے اقبال کی چھوٹی سی غزل نمائندہ "لالہ صحرائی" خالص شہریت کے اعتبار سے ان کی دو طویل نظموں "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" پر بھاری ہے۔

کلیم صاحب بار بار تسلسل کی بات کرتے ہیں اور اسی لیے وہ نظم کو غزل سے بزرگ تر اور وسیع تر صنفِ سخن مانتے ہیں، تسلسل خود تعریف طلب ہے، میں ذاتی طور پر طویل نظم کے وجود سے منکر ہوں۔ ایڈگر ایلن پویر اہم خیال ہے، ہمارا یہ خیال نظام فطرت کے ایک نہایت اصول پر مبنی ہے، یہ اصول، اصولِ پست و بلند (اصولِ تشیب و فراز) یا ریاضی کی اصطلاح میں *Maximum and minimum Principles* کہلاتا ہے، اور جس کے متعلق فرانس کے

مشہور ریاضی داں لاپلاس نے کہا تھا کہ یہ اصول کائنات ہے، نقطہ عروج کی تعریف یہی ہے کہ اس کے آس پاس تشیبی نقطے ہوں، اسی لیے نہایت تیز روشنی لگاتی ہوتی ہے، جیسے بجلی کا کوندا، غزل کا شعر بھی بجلی کے کوندے کی طرح ہوتا ہے جو کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ روشنی یا کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معانی سے معمور ہوتا ہے۔ یہ محدب حد سے کا وہ آتشیں نقطہ ہے جو بے شمار کرنوں کا مرکز اتصال ہوتا ہے۔ یہاں تفصیل نہیں جو ہر درکار ہوتا ہے، پکاسو کی ایک مشہور تصویر "The Bull" ہے۔ پہلی تصویر میں بک کی مکمل شبیہ ہے دوسری تصویر میں کچھ خطوط کم کیے گئے ہیں۔ تیسری تصویر میں کچھ اور خطوط کم کیے گئے ہیں

لیکن تصویر برابر پہچانی جاتی ہے... آخری تصویر میں صرف چار خطوط ہیں جو بل اور صرف بل سے مخصوص ہیں یوں پکا سونے آخری تصویر صرف ان چار خطوط سے بنائی ہے جس کا حامل صرف بل ہے کوئی اور حیوان نہیں۔ غزل کا شعر اسی آخری تصویر کی مانند ہے۔ دوسرے الفاظ میں بل کی آخری تصویر غزل کا شعر ہے مگر رنگوں کی زبان میں، یہ آپ کی مرضی ہے کہ ان تصاویر میں آپ کس تصویر کو زیادہ پسند کریں گے، مگر آپ شاید اس بات سے اتفاق کریں گے کہ آخری تصویر بڑے ریاض، بڑی جہارت اور بڑی بصیرت کے مکمل ارتکاز کی طلب گار ہے۔

ہمہ نامی، ہمہ بدگھسانی میں دل ہوں فریبِ ناخوردگاں کا
غالب کا یہ شعر بھی اور تھیلو کے کردار کا اسی طرح اجمالی خاکہ ہے جیسے بل کی آخری تصویر جو صرف چار خطوط سے بنی ہے۔ غالب کا مصرعہ ہے "چہرہ فریبِ غم سے گلستاں یکے ہوئے، روئے نگار کے جمال کا یہ معیار بلند سہی مگر جب ایک افریقی شاعر کہتا ہے "تیرے چہرے کو دیکھ کر مجھے وہ اندھیرا یاد آتا ہے جو صبحِ ازل سے پہلے دنیا میں موجود تھا" تو غالب کا مقرر کردہ معیار ہمارے کام نہیں آتا، وجہ یہ ہے کہ غالب کا یہ معیار مقامی یعنی local نوعیت کا ہے، ایک اور شعر میں غالب نے حسن کا یہ لطیف اور نہایت جامع معیار پیش کیا ہے:

تو اور آرائشِ خمِ ساکل میں اور اندیشہ ہائے دور و دراز

یعنی That is beautiful which is most suggestive

حسن کی یہ تعریف حافظ، غالب، میر اور اقبال کے شعری کارناموں پر بھی صادق آتی ہے۔ اور مونا لیزا، میلن کوئیا، اور ڈالی کی یاد کا دوام، پر بھی صادق آتی ہے، لیکن پکاسو کی گورنی کا پر یہ براہ راست صادق نہیں آتی، مونا لیزا پہلی ہی نظر میں ہمیں مسحور کرتی ہے۔ لیکن گورنی کا کو پوری طرح Appreciate کرنے کے لیے ہمیں اسپین کی ایک خانہ جنگی کے بارے میں بھی پہلے سے جانتا ہونگا جو پکاسو کی اس تصویر کا موضوع ہے تب کہیں جا کر ہم اس تصویر کے نقشہ خطوط اور منحنی نقوش کے رموز سمجھ سکتے ہیں جو مصور کی بے ربطی شیرازہ اجزائے حواس کے آئینہ دار ہیں، اس کے باوجود گورنی کا مونا لیزا سے بہتر فن پارہ نہیں ہے، کلیم صاحب اقبال کی نظم 'ساتی نامہ' کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دانستہ کی ڈوائن کو میڈی کے مقابلے میں اس کی پرواز کچھ بھی نہیں، مجھے بھی کہنے دیجئے کہ ڈوائن کو میڈی کا فلک ساتی نامے کے بل میں سما گیا ہے، کلیم صاحب کے وہ جملے جو اقبال کی کسی نظم یا کسی شعری تعریف میں کہے گئے

ہیں وہ ویسے ہی جملے ہیں جو ہم بار بار سنتے اور پڑھتے آئے ہیں، مثلاً کیا روانی ہے، کیا انوکھی تشبیہ ہے، ایک دریا ہے کہ بہہ رہا ہے، وغیرہ وغیرہ، یہ جملے ایک 'واناسے راز' اور 'صاحب کشف' نقاد کو زیب نہیں دیتے، فراق صاحب آج کل کے اسی نمبر میں فرماتے ہیں۔

”میں گزشتہ ساٹھ سال سے برابر یہ محسوس کرتا ہوں کہ دنیا کی قدیم سے قہم شاعری سے لے کر آج تک کی شاعری جو کئی زبانوں پر منتقل ہے اُس کا اور پہنچے سے اونچا لہجہ اور اس کی انتہائی بلندی سب کچھ اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں مل جاتی ہے۔“ مجھے اقبال کی شاعرانہ عظمت کے لیے فراق صاحب کی اس شہادت کی کوئی ضرورت نہیں تھی، یہ قول میں نے صرف اس لیے نقل کیا ہے کہ فراق صاحب بھی بنیادی طور پر انگریزی داں ہیں، لیکن وہ کلیم صاحب کے برعکس خلاقانہ ذہن رکھتے ہیں، ان کی بصیرت اُن کی اپنی بصیرت ہے مانگے کی نہیں، اسی لیے وہ اُس فاش غلطی کے مرتکب نہیں ہوئے جو کلیم صاحب سے سرزد ہوئی ہے۔

دراصل کوئی بھی شاعری، آب و ہوا، اساطیر، روایات، معاشرت اور ماحول کے اثرات سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ ایک اچھے شعرا کسی اور زبان میں ترجمہ کرنا ان ساری چیزوں کے ترجمے کا نام ہے اور یہ امر محال ہے۔ فرض کیجئے کہ ہم پر یہ افتاد پڑے کہ میر غالب اور اقبال کے ان تین اشعار کا ترجمہ چرڈس کے گوش گزار کرنا مقصود ہے۔

دل کی لاگ کہیں جو ہو تو میر چھپاے اُس کو رکھ
یعنی عشق ہوا ظاہر تو لوگوں میں رہا ہوگا

اپنی گلی میں مجھ کو نہ کر دفن بے قتل
میرے پتے سے خلیق کو کیوں تیرا گھر ملے

عروسِ لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیمِ سحر کے سوا کچھ اور نہیں

تو چرڈس صاحب انگریزی ترجمہ سن کر یقیناً ہنس پڑیں گے! یہ کام رالف رسل نے بھی کیا ہے، جناب خورشید الاسلام کی مدد سے اُنھوں نے اردو غزل کی حیثیت سے شناسائی

حاصل کرنے کی سعی بلیغ تو کی لیکن نتیجہ بڑا مضحکہ خیز رہا، رسل صاحب کہتے ہیں کہ اردو غزل کے عاشق کی محبوبہ کسی دوسرے شخص کی بیوی ہوتی ہے اور یہ تو آپ جانتے ہیں کہ یہ مجرم قابل دست اندازی پولیس ہے! یہاں ایک لطیفہ یاد آیا، کہتے ہیں کہ کپنی بہادر کے راج میں ایک انگریز سالہا سال تک اردو گزائٹر کے اصول سیکھتا رہا اور آخر کار اس نے ہاتھی کو مونث باندھا جو از یہ پیش کیا کہ ہاتھی کا آخری لفظ چھوٹی 'ہی' ہے اور اس لیے ہاتھی مونث ہے! انگریز پر خیریت یہ گزری کہ ہاتھی اردو نہیں جانتا!

اردو ادب کا دو قسم کے نقادوں سے پالا پڑا ہے (میں ان محترم مستثنیات سے قطع نظر کرتا ہوں جو ہماری رفیع الشان ادبی روایات کے امین ہیں) پہلی قسم ان نقادوں کی ہے جو اردو ادب سے ایم۔ اے۔ وغیرہ کی سند رکھتے ہیں یہ لوگ خواہ مخواہ احساس کمتری کا شکار ہوتے ہیں قارئین کو موعوب کرنے کے لیے چھ سات بار فی صفحہ کے حساب سے فرائڈ، ایڈلر، یونگ وغیرہ کے اقوال نقل کرتے ہیں ان اقوال کا مضمون کے سیاق و سباق سے بہت کم کوئی تعلق ہوتا ہے، ان نقادوں سے میری یہ گزارش ہے کہ وہ اصغر گوٹڈی کا گلزارِ نسیم پر لکھا ہوا دریچہ پڑھیں، تو وہ جان جائیں گے کہ انگریزی یا مغربی نقادوں کے اقوال نقل کیے بغیر بھی وہ فن شناسی اور قدر سنجی سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ دوسری قسم ان نقادوں کی ہے جو انگریزی ادب کے راستے سے گزر کر اردو ادب پر سنجون مارتے ہیں چونکہ یہ انگریزی ادب میں کوئی چھوٹا سا تیر بھی نہیں مار سکتے، اس لیے یہ اردو کو خوان لیغا سمجھ کر اس پر ٹورٹ پڑتے ہیں، کلیم صاحب خاص کر نقادوں کی اسی دوسری جماعت سے تعلق رکھتے ہیں

تصور خودی اور مغربی اثرات

کائنات کیا ہے، حیات کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب حاصل کرنے کی کوشش نے فلسفہ اور سائنس کو جنم دیا۔ پہلے سائنس اور فلسفے کے میدان مشترک تھے، لیکن بعد میں طبیعیات اور فلسفے کے شعبے الگ الگ ہو گئے۔ علم میں اضافہ ہوا، اور اس کا دائرہ وسیع ہوا، تو طبیعیاتی علوم کے ذیلی شعبے وجود میں آئے۔ حیات اور کائنات کے بارے میں جو مہلے سائنس کے شعبوں میں ہو رہے ہیں، فلسفہ ان سے بھرپور استفادہ کرتا ہے۔ اس کے باوجود فلسفے اور سائنس میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کائنات کیوں ہے، اور اس کی تخلیق کا مقصد کیا ہے؟ سائنس کو ان سوالوں سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ لیکن فلسفے کے لیے یہ بہت اہم سوال ہیں۔

تخلیق کائنات کا مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب مذہب نے بھی دیا ہے، اور فلسفہ نے انداز نہیں کر سکتا۔ اقبال کو تخلیق کائنات کا مقصد سمجھنے کی بڑی آرزو تھی۔ آنکھوں نے مذہب، تصوف اور فلسفے کی مدد سے یہ راز جاننے کی کوشش کی۔ اس راز کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ جبر و قدر اور انسان کے فکر و عمل کی آزادی کے اہم سوالوں پر غور کریں۔ جبر و قدر کے ساتھ ساتھ تقدیر کا سوال جڑا ہوا ہے۔ کیا کائنات ایک مکمل خاکے کے مطابق تخلیق ہوئی اور جو کچھ ہوا، ہو رہا ہے، اور ہو گا، اس کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیل پہلے سے طے شدہ ہے؟ کیا کار جہاں اسباب و علل کا ایک معین سلسلہ ہے، یا نئے اسباب پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے؟ اگرچہ ہر مذہب کے ماننے والے مانگتے ہیں، لیکن اس کے باوجود مذہب کے پابند لوگوں کے دلوں میں صدیوں سے یہ عقیدہ بکری راسخ ہے کہ تقدیر پہلے لکھی جا چکی ہے، مذہب نے انسان کو مقدر پرست بنایا۔

اقبال اس مقدر پرستی کے خلاف تھے۔

ترے مقام کو انجمن شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو، تابعِ ستارہ نہیں

تین بہ تقدیر ہے آج اُن کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

۴

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے دوسرے

خطبے THE PHILOSOPHICAL TEST OF THE REVELATIONS OF RELIGIOUS

EXPERIENCE میں اقبال نے اپنے اس نظریے کو واضح کیا ہے کہ وہ ایسی کائنات کے تصور کے قائل نہیں، جس کی ساخت پہلے سے طے کر دی گئی ہو، اور جو کچھ ہو رہا ہے، اور ہونے والا ہے، وہ پہلے سے طے شدہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ خدا اور انسان کے آزادیِ عمل کے تصور کے خلاف ہے۔ اقبال کا نظریہ ہے کہ خدا اپنی حکمت اور اپنی تخلیق میں، اور انسان اپنے عمل میں آزاد اور مختار ہے، اور دونوں پہلے سے مقرر کی ہوئی تقدیر کے پاس بند نہیں ہو سکتے۔ اپنے دوسرے خطبے میں اقبال نے کہا:

The world regarded as a process realizing a pre-ordained goal is not a world of free, responsible moral agents; it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of push from behind.

”ایک ایسی دنیا جس کی منزل پہلے سے طے کر دی گئی ہو، آزاد اور معتبر انسانوں کی دنیا نہیں ہو سکتی، بلکہ ایک ایسے اسٹیج کی طرح ہے جس پر کٹھ پتلیاں، ایک طرح سے پیچھے سے دی جانے والی حرکت پر ناجحی ہیں۔“

اقبال اپنے اس خیال میں ولیم جیمس سے متاثر ہیں۔ جیمس نے اپنی کتاب 'SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY' میں یہ خیال پیش کیا تھا:

Our sense of freedom supposes that some things at least are decided here and now, that the passing movement may contain some novelty, be an original starting point of events, and not merely transmit a push from elsewhere.

”اپنی آزادی کا احساس ہمیں اس قیاس کی طرف داتا ہے کہ کچھ باتیں ضرور ایسی ہوں گی جن کا فیصلہ یہیں اور ابھی ہوتا ہے۔ اور لمحہ گریزاں میں کوئی نیا پن ہوگا، اور یہ لمحہ (سنے)، واقعات کا نقطہ آغاز ہوگا۔ یہ نہیں کہ جو کچھ ہو رہا ہے، وہ محض کہیں اور سے آئے ہوئے دھکے کی وجہ سے ہو رہا ہے۔“

اقبال اور جیمس کے خیالات میں مماثلت واضح ہے۔ وہ اس بات میں اتنا یقین رکھتے تھے اور شدت سے یقین رکھتے تھے، کہ اس نے ان کی شاعری میں ایک مستقل حیثیت حاصل کر لی۔ ان کے تصور خودی میں اس خیال کی کار فرمائی ہے، اور ان کی خودی اس منزل پر بھی پہنچی کہ انھوں نے خدا کو اپنا انتظار کرنے کے لیے کہا:

بارغ بہشت سے مجھے حکم سفردیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

انسان اپنے عمل میں آزاد ہے، اس خیال نے خودی کا روپ دھارا۔ انسان دنیا ہی نہیں بناتا، اپنا ماحول ہی نہیں بدلتا، بلکہ اپنی تقدیر پر بھی قادر ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھتا تیری رضا کیلئے

جیمس نے اپنی کتاب 'The will to believe' میں انسان کے اپنے عمل پر قادر ہونے کی بات کی ہے۔

What interest, zest, excitement can there be in achieving the right way, unless we are enabled to feel that the wrong way is also possible and a natural way - nay, more a menacing and an imminent way? And what sense can there be in condemning ourselves for taking the wrong way, unless we need have done nothing of the sort, unless the right way was open to us as well.

”درست کام کرنے میں کیا خوشی اور دلچسپی ہو سکتی اگر اس کام کو نہ دیکھ کر سہ
کام امکان اور اس کی آزادی میسر نہ ہو۔ اور اگر ہم کو کوئی کام صحیح طریقے سے
کرنے کا موقع ہی میسر نہ ہو تو پھر غلط کام کرنے پر ہمیں خود پر ملامت کرنے
کا کیا تک ہے؟“

فرانسس بی فلسفی ہنری برگساں جو بیک وقت نفسیات، حیاتیات اور ارتقایت کا عالم
تھا، ہمیں کاہم خیال ہے کہ انسان اپنی رضا اور اپنے عمل میں مختار ہے۔ برگساں کا خیال
زیادہ دہلوا اور اس کا نظام فکر زیادہ واضح اور مبسوط ہے۔ اس کے نقطہ نظر کے مطابق حقیقت
کے ہر روپ میں آنے والی کے عنصر کی کار فرمائی ہے۔ دنیا کی بنیادی حقیقت وہ باطنی زندگی ہے
جو ہر پردہ ڈھکنے والی علامتوں کی تہ میں اپنی پرتیں کھولتی ہے۔ وقت وہ سارا ہے جس
سے اس باطنی زندگی کی شکل ہوتی ہے۔ وقت یعنی زمانہ برگساں کی نظریں نہ صرف القسم
حقیقت ہے، بلکہ حقیقت کی حقیقت ہے۔ زمانہ ایجاد ہے، مہینوں کی تخلیق ہے
اور کنوارے تھاؤں کی سس تخلیق کا عمل ہے۔

کو بہ آزادی رضا و عمل باطنی زندگی کا جوہر ہے۔ جہاں تخلیق کا عمل جاری ہو، وہاں
تغلب کی کئی لہیں نہیں ہوتیں کیوں کہ یہی لہیں سرمنے آتی رہتی ہیں، چونکہ تقید نہیں ہوتی، در

ہستیں دہرائی نہیں جائیں، اس لیے ایک طرح کے حالات دوبارہ پیدا نہیں ہوتے۔ ایسا نہیں ہوتا اس لیے اسباب و علل کے قانون کا اطلاق تخلیقی عمل پر نہیں ہوتا، کیوں کہ اسباب و علل کے قانون کے لیے ہو بہو ایک ہی طرح کے سلسلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ برگساں کے نزدیک خود زندگی ہی آزادی تفسیر، تخلیق اور خود اختیاری ہے۔

برگساں کے ان خیالات کو قبل سے بڑے شاعرانہ انداز میں "ساقی نامے" میں نظم کیا ہے۔ کچھ حصہ ملاحظہ فرمائیے :

دما دم رواں ہے ہم زندگی
ہر اک سٹے سے پیدا ہم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دوو
گراں گرچہ ہے محبت آب و گل
خوش آئی اسے محنت آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ عالم، یہ بختِ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں، اور میں تو نہیں
چمک اس کی بجلی میں تارے ہیں
یہ چاندی میں سونے میں پائے ہیں

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
ترپتا ہے ہر ذرہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود

ہو جب اسے سامنا موت کا
 کٹھن بھٹا بڑا تھا ناموت کا
 اتر کر جہانِ مکافات میں
 رہی زندگی موت کی گھات میں
 گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی ہے
 اسی شاخ سے پھوٹتے بھی ہے
 سمجھتے ہیں نادان اسے بے ثبات
 ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات
 بڑی تیز، جولاں بڑی زود رس
 ازل سے ابد تک ہم یک نفس
 زمانے کی زنجیرِ ایام ہے

دھول کے آٹ پھیر کا نام ہے

برگساں کے نظریے کے مطابق مستقبل کو منتخب نہیں کیا جاتا، مستقبل کی تخلیق
 کی جاتی ہے۔ گویا ہمارے سامنے بنے بنائے، ڈھلے ڈھلائے، مختلف حالات و واقعات
 نہیں ہیں، جن کو ہم اپنے مستقبل کے لیے چن لیں۔ بلکہ ہمیں خود حالات تخلیق کرنا ہوں گے،
 ہماری ذات، ہماری انا خود بھی نو پذیر ہے، اس لیے جا نہیں، بلکہ متحرک ہے۔ جب انسان
 اپنے تخلیقی عمل میں آزاد ہو، تو پھر جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مادہ اپنی ماہیت اور طبعی
 خاصیت کی وجہ سے، تخلیقی عمل کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے۔ اس کے باوجود مادہ اپنے قوانین
 تخلیقی عمل پر حاوی نہیں کر سکتا۔ برخلاف اس کے باطنی بیداری، یعنی شعور ایک قوت
 ہے۔ یہ قوت مادے پر حاوی ہو جاتی ہے، اور اسے اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے۔

آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے

گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہو زندگی

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نو
 کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

برگساں نے اپنے لکچروں اور مضامین MIND ENERGY میں اس نکتے سے بحث کی ہے کہ ”شعور اور مادہ“ وجود کی مختلف ہیئتوں کے روپ میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہ دونوں ہتھیں باہم متضاد ہیں۔ مادہ ایک ضرورت ہے، اور شعور آزادی۔ اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے سے حریفانہ تعلق رکھتے ہیں، پھر بھی زندگی نے ان دونوں کی آویزش ختم کر کے ان دونوں کو ایک دوسرے کا حلیف بنانے کا راستہ نکال لیا ہے۔ آزادی نے خود کو ضرورت کے پیکر میں داخل کیا، اس پر قابو پایا، اور اس کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ یہی زندگی ہے۔ اگر ہر بات پہلے سے طے شدہ ہوتی (یعنی نظریہ جبر صحیح ہوتا) تو مادے کے قواعد کا جبر مطلق ہوتا، اور اس میں دراندازی ممکن نہ ہوتی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ زندگی ناممکن ہوتی۔

زندگی کی قوت یہاں کو کر دے آشکار

تا یہ چنگاری فروغ جاوہاں پیدا کرے

برگساں زندگی کے ارتقا کے بارے میں کہتا ہے کہ ”اپنے اس سیارے پر زندگی کے سارے ارتقا پر نظر ڈالتا ہوں تو تخلیقی شعور کو مادے میں سے گزرتا ہوا دیکھتا ہوں۔“

CREATIVE EVOLUTION میں برگساں کہتا ہے: ”حقیقت ایک دوامی نمونہ ہے ایک تخلیق جو متواتر ہے۔ جس کے عمل کو دوام تو ہے، لیکن اس کا کوئی انجام نہیں۔ یہ معجزہ ہماری رضا انجام دیتی ہے۔ ہر انسانی کام، جس میں ایجاوس ہے، ہر شعوری فعل جس میں آزادی ہے، اور ایک نظام کی حرکت، جس میں خود روی اور خود اختیاری ہے، یہ سب دنیا کو کچھ دیتے ہیں، نیا اور انوکھا۔“

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی لے بے خبر رازِ دوام زندگی

‡
برتر از اندیشہ سود و نیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

‡
تو اسے پیما نہ امروز و فردا سے نہ ناب
جاوہاں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
ہر آدم ہے، منیر کن فکاں ہے زندگی

برگساں کے فسفیانہ خیالات سے ایک طرح کی باطنیت کی فضا پیدا ہوتی ہے۔ اقبال چونکہ تصوف سے متاثر تھے، اس لیے انھوں نے برگساں کے خیالات میں بڑی کشش محسوس کی۔ انھوں نے برگساں کی باطنیت اور اسلامی تصوف میں ایک قدر مشترک دیکھی، اور جہاں کہیں دونوں میں فصل پایا، وہاں انھوں نے دونوں میں تطابق پیدا کرنے کے لیے اسلامی تصوف کی اصطلاحوں کو ”وسیع معنوں میں“ استعمال کیا۔

برگساں وجدان کو عقل سے افضل سمجھتا ہے۔ وجدان کم و بیش زندگی کے مترادف ہے اس میں یہ صلاحیت ہے کہ زندگی اور اس کی تخلیق کے رموز کے بارے میں خود آگاہ ہو۔ فطرت اور ذہن کے درمیان ایک خاص رشتہ اور رابطہ ہے۔ یہ رابطہ علم اور عقل سے استوار نہیں ہوتا۔ اسی رشتے اور رابطے سے زندگی کے راز دروں ہم پر آشکار ہوتے ہیں۔ قدیمی باطنیوں کا نظریہ یہ تھا، کہ وحی اور الہام سے یہ رموز ذہن پر منکشف ہوتے ہیں، اور یہ کہ وحی اور الہام باہر سے وارد ہوتے ہیں۔ برگساں کا نظریہ یہ ہے کہ خود ذہن، زندگی کی رو کا ایک جزو ہے، اور مادے سے زیادہ حقیقی ہے۔ اور یہ کہ کشف ذہن کے باہر کی چیز نہیں، بلکہ ذہن ہی کی ایک صلاحیت یا خاصیت ہے۔ فطرت اور ذہن کے درمیان عقل ایک دیوار بن جاتی ہے، اور وجدان اس دیوار کو توڑ دیتا ہے۔ اقبال کے یہاں عقل اور علم ہم معنی یا قریب قریب ہم معنی ہیں، اور وجدان عشق ہے۔ اقبال برگساں کے ہم خیال ہیں، اور عشق کو عقل پر فوقیت دیتے ہیں۔ جنوں عشق ہی کی ایک صفت ہے :

علم نے مجھ سے کہا، عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا، علم ہے تخمین و ظن
بندہ تخمین و ظن، کرم کستانی نہ بن

علم سراپا حضور، علم سراپا حجاب

عشق کی گرمی سے بے معرکہ کائنات
عم مقام صفات، عشق تماشاے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و مہات

علم سے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
 شرح محبت میں ہے عشرت منزل حرام
 شور شراب طوفاں حلال، لذتِ سہاگل حرام
 عشق پر بجلی عدال، عشق پر حاصل حرام
 علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب
 (علم و عشق)

اور یہ شعر:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
 عشق سے مٹی کی تصویروں میں سونہ و مہم
 باطنیت فلسفے کی وہ شاخ ہے جو حواس کو سب سے زیادہ گمراہ کرنے والی سمجھتی ہے۔
 حیات اور کائنات کے بارے میں جو اندازہ حواسِ خمسہ سے ہوتا ہے، باطنی اُس کو بہت زیادہ
 قابل اعتبار نہیں سمجھتے۔ محسوسات کی بنا پر اشیاء کے بارے میں جو تصور اور خیال ذہن میں
 بنتا ہے، اور جس میں برابر ترمیم ہوتی رہتی ہے اُس کو بھی باطنی کوئی بہت زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔
 ان کے نزدیک خارجی دنیا کا علم، جو محسوسات اور تصورات کے راستے سے حاصل ہوا، وہ حقیقت
 کا ادراک نہیں ہے۔ باطنیوں کے نزدیک حقیقت کا صحیح ادراک وارداتِ قلبی سے ہوتا ہے۔
 ان کے نزدیک وارداتِ قلبی کی مابین وہی سمجھ سکتا ہے جو باطنی تجربے سے گزرا ہو، جسے
 کشف ہوا ہو، موٹے طور سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی وحدانیت کا جزو بن جانے، یا خدا
 کے قرب کے حس، یعنی حضوری یا بندے کی ذات کے خالق کی ذات میں ضم ہو جانے، یا
 پھر جزو کی شکل میں وحدت کا نام باطنی تجربہ ہے۔ ظاہر ہے ہر ایک کو یہ تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے
 صاحبِ تجربہ عالمِ حضوری کو دوسروں پر پور کی طرح واضح نہیں کر سکتا۔

وہ حرفِ راز، کہ مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں
 خدا اگر نفسِ جبیل دے تو کہوں

باطنیت سے وحدانیت کا بڑا گہرا رشتہ ہے۔ اگرچہ دونوں ایک نہیں، پھر بھی وحدانیت
 کو فلسفے کی الگ شاخ ماننا شاید درست نہیں ہوگا، کیوں کہ وجدان کا عنصر علم کی ہر شاخ میں
 ہوتا ہے۔ وجدان کے بغیر شاید منظرِ برکی نفہیم اور فطرت کا ادراک ممکن نہیں۔

مشرقی تصوف میں وجدان کی بڑی اہمیت ہے۔ مغربی فلسفے میں اس کو ہمہری برگساں نے مقبول بنایا ہے اور اس میں شک نہیں کہ ہمہری برگساں کے اثر سے اقبال نے وجدان کو علم اور عقل کے مقابلے میں زیادہ قابل اعتبار سمجھا۔ میرا تو یہ تاثر بھی ہے کہ مغربی فلسفوں سے مشرقی فلسفوں کی جن باتوں کی تصدیق ہوئی، اقبال نے ان کو زیادہ مستند بنا دیا جس طرح اسلام میں تصوف کے راستے سے یونانی خیالات شکل بدل کر داخل ہوئے، اسی طرح اقبال کے یہاں مغربی فلسفوں نے اسلامی تصوف کی اصطلاحات کے ذریعے سے داخلہ پایا، اور اقبال نے مغرب اور مشرق کے خیالات کا سنگم اس طرح پیش کیا کہ ان کے محدود ذہن رکھنے والے مخاطبوں کو یہ خیالات قبول کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہ ہو۔ یہ نہیں کہ اقبال نے مغربی فلسفیوں کے خیالات جوں کے توں قبول کر لیے ہوں۔ انھوں نے مغربی خیالات کو مشرق کی کسوٹی پر اور مشرق کے خیالات کو مغرب کی کسوٹی پر کسا، اور ان کسوٹیوں کے مطابق جہاں جو کھوٹ پائی، اس کو نکال دیا۔ نپٹے کے سلسلے میں ان کا رویہ اس کی سب سے اچھی مثال ہے۔ ان کے خطبات

THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM

اس کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔

برگساں کی بات قبال کو اس لیے بھائی کہ وہ وجدان کی بات کرتا ہے۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ حقیقت کا جو ادراک وجدان کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، صرف وہی درست ہے۔ اور جو علم تصوراتی ہے، وہ نادرست ہے۔

جسے عرب عام میں علم سمجھا جاتا ہے، وہ مجرد، بکھرا بکھرا اور جھوٹا ہے۔ علم حاصل کرنے کا ذریعہ تصورات ہیں، اور تصورات حقیقت پر پردہ ڈال دیتے ہیں۔ علم صرف وجدان کے ذریعے سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ وجدان سے ایک زندہ، متحرک، ہر لمحہ تغیر پذیر، تازہ اور شگفتہ عالم دل پر منکشف ہوتا ہے۔ وجدان میں دھڑکن ہوتی ہے، جب کہ تصورات جامد ہوتے ہیں، اس لیے جامد تصورات کبھی علم کے تخلیقی اور نو پذیر پہلو کا ادراک نہیں دے سکتے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدا کے گن فیکون

کائنات ہر لمحہ نو پذیر ہے۔ برگساں کی طرح اقبال بھی اس کے قائل تھے۔ یہ فیصلہ کرنے مشکل ہے کہ یہ مضمون انھوں نے برگساں سے متاثر ہو کر نظم کیا، یا یہ غالب کے شعر کا فیض ہے

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
 پیش نظر ہے آئینہ وایمِ نقاب میں
 برگساں جب تصورات کی تکذیب کرتا ہے، تو اس کی فکر کا سب سے کمزور پہلو سامنے
 آتا ہے۔ تصورات کبھی جامد نہیں رہے، اور تصورات کے بغیر حیات اور کائنات کے کسی پہلو
 کو سمجھا نہیں جاسکتا۔ علم میں اضافے کے ساتھ تصورات میں ترمیم ہوتی ہے، تبدیلی آتی ہے،
 اور کبھی یہ تبدیلی انقلابی بھی ہوتی ہے۔ تصورات بھی برگساں کے "تخلیقی ارتقاء کے دائرے
 سے باہر نہیں ہیں۔ اقبال چونکہ برگساں سے بے حد متاثر ہیں، اس لیے وہ اس پر یقین رکھتے
 ہیں۔ وجدانِ اقبال کے یہاں عشق ہو گیا ہے۔ وہ عقل اور علم کی تکذیب میں بہت بیا ک ہیں

بے خطر کو دپڑا آتشِ نرود میں عشق
 عقل ہے محو تماشا کے لبِ بام ابھی
 خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
 تراصلاحِ نظر کے سوا کچھ اور نہیں
 تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ دیم
 گزرا اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم
 دل ہو عتلا مِ خرد، یا ہو امامِ خرد
 سالک رہ ہو شیارِ سخت ہے یہ مرحلہ
 عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
 کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل
 عقل عیار ہے، سو بھیس بہتا لیتی ہے
 عشق بے چارہ نہ ملا ہے، نہ زاہد، نہ کلیم

یہ کہنا کہ عقل انسانی قدروں سے بے تعلق ہوتی ہے اور انسانی معاملات سے سروکار
 نہیں رکھتی، عقل کو انسانی ذہن سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش ہے۔ عقل انسانی میں
 انسانی خوبیاں اور خامیاں، دونوں ہوتی ہیں۔ اور وہ انسانی اقدار سے، انسانی ولولوں سے
 کنارہ کش نہیں رہ سکتی۔ عقل کو انسانی صفات سے نہ آشنا قرار دینا، سرجن کو سفاک اور بے رحم
 قرار دینے کے مترادف ہے۔

کہیں کہیں اقبال کو بھی برگساں کی اس کمزوری کا احساس ہوا ہے، اور انھوں نے عقل کو دو خانوں میں بانٹا ہے۔ عقل، اور عقلِ خدا دار۔ انھوں نے عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا، لیکن عشق اور خوں کو اس پر فوقیت دی۔

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک
اک دانشِ نورانی، اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی، حیرت کی فراوانی
عقل و دل و نگاہ کا مُرشداویں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدہ تصورات

انسان کی اس بات سے خود آگہی کہ وہ مجبور نہیں، مختار ہے، وہ اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔ زندگی کی رُوحا وداں ہے اور یہ کہ عشق انسان کو انسانیت کے بلند ترین مرتبہ پر فائز کرتا ہے، خودی ہے۔

اقبال کے تصورِ خودی کے یہ اہم ترین اجزائے ترکیبی ہیں، اور ان کے تصورِ خودی کی تعمیر میں مغربی نفسیوں کے افکار کی کارفرمائی بہت واضح ہے۔ ان نفسیوں میں سب سے اہم تھیں اور برگساں ہیں۔

وہی ہے صاحبِ ادراک جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمتِ در سے نکالا گوہرِ فردا
گراں بہا ہے، تو حفظِ خودی سو ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے ہوا کچھ بھی نہیں
توڑ ڈالے گی یہی خاکِ ظلمِ شبِ دروز
گرچہ ابھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہو
جو ہر زندگی ہے عشق، جو ہر عشق ہی خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز، پردگیِ نپ م ابھی

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
 ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی
 تو اُسے پیمانہٴ امروز و فردا سے نہ ناپ
 جاووں، پیہم دواں، ہر دم خواں ہے زندگی

فطرت کو خود کے رو برو کر
 تسخیر مقامِ رنگ و بو کر
 تو اپنی خودی کو کھو چکا ہے
 کھوئی ہوئی شے کی جستجو کر
 بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
 جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر

غلام رسول ملک

اقبال اور ورڈس ورثہ

اقبال اور ورڈس ورثہ کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے آدی سب سے پہلے جس مسئلے سے دوچار ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان دو شعرا کی شاعری دو مختلف تہذیبوں اور تمدنوں کی پیداوار ہے۔ اس تہذیبی اور تمدنی اختلاف کا ان کی طبیعت، انداز فکر اور نظریہ زندگی ہر چیز پر گہرا اثر پڑا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شخصیت، فطری ملکہ شاعری اور انسانی دلچسپی کے بنیادی معاملات میں اشتراک و یکسانیت کے باوجود ان کی تخلیقات نہ صرف ہیئت (Form) کے لحاظ سے جو بڑی حد تک حالات و کوائف سے متعین ہوتی ہے بلکہ موضوع و مواد (Subject Matter) کے لحاظ سے بھی بڑی حد تک مختلف ہیں۔

مغرب اور مشرق کی تہذیبوں کا تفصیلی جائزہ اس مختصر مضمون کے دائرے سے باہر ہے لیکن توضیح مدعا کے لیے یہاں مغرب اور مشرق کے تہذیبی مزاج کے دو نمایاں اور ادبی نقطہ نظر سے انتہائی اہم اختلافی امور کی طرف اشارہ کرنا ناگزیر ہے۔ پہلا امر یہ ہے کہ مغربی مزاج، مزاج مشرق کے مقابلے میں موضوعی (Objective) یا خارجی نوعیت کا واقع ہوا ہے۔ اس کی نظر باطن کی دنیا سے زیادہ خارجی منظر پر مرکوز رہتی ہے۔ ٹھوس اور مقرون اشیا کی اس کے یہاں خیالی اور غیر مری اشیا کے مقابلے میں بہت زیادہ اہمیت ہے۔ حقائق و عقائد کو یہ مزاج ایمان بالغیب کی اسپرٹ کے ساتھ کسی کے کہنے پر (on trust) قبول نہیں کرتا بلکہ عقلی استدلال کے زور پر قبول کرتا ہے۔ یہ بحیثیت مجموعی مزاج مغرب ظاہر بین و ظاہر

لے اس نکتے سے صرف مغرب کا مذہب مستثنیٰ ہے۔ تثلیث جیسے عقائد کو قبول کر کے مغربی مزاج اپنی معقولیت و

معروفیت کو بالائے طاق رکھ کر عیسائی الہیات کی زبان میں بہرہ عقل کا گلا گھونٹ دیتا ہے۔“

پرست ہے جبکہ مشرق کا مزاج داخلی نوعیت کا ہے اور باطن کی دنیا اس کی اصل جولا نگاہ ہے۔ اس نمایاں اختلاف کا مغرب و مشرق کے ادبی نظریات اور ادبی تخلیقات دونوں پر واضح اثر ہے۔ ان کی اصنافِ سخن کا فرق بھی اسی اختلاف کا نتیجہ ہے۔ مشرق کی نمایاں ترین صنفِ سخن غزل ہے جو فی الاصل دنیا سے باطن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا موضوع داخلی کیفیات، قلب و روح کی کار فرمائیاں اور ذہنی بلبند پروازیاں ہیں اور اس کا ہر شعر دوسرے شعر سے جدا گانہ ہوتا ہے اور بظاہر یہ ایک بے ربط سی صنف ہے لیکن اس کی یہ بے ربطی عین فطری اور معقول ہے اس لیے کہ داخلی کی دنیا میں خارجی دنیا کا سا ربط و تسلسل نہیں پایا جاتا مغربی نقادانِ ادب کو غزل سے جو پریشانی لاحق ہوتی ہے وہ دراصل اس بنا پر ہے کہ وہ اس کا ربط لہ کر تے ہوئے اس کے تہذیبی اور تمدنی پس منظر کو بھول جاتے ہیں۔ غزل میں واحد ذریعہ ارتباط شاعر کی اپنی شخصیت و داخلیت ہوتی ہے اور اس کا تعلق ایک ایسی دنیا سے ہوتا ہے جو خارج کی معقول دنیا کے مقابلے میں مافوق العقل (analogical) اور زمان مکان کی قید سے ایک حد تک آزاد ہوتی ہے اس لیے اس میں خارجی دنیا کے قوانین کی کار فرمائی کی تلاش لا حاصل ہے۔ غزل تو خیر موضوع و ہیئت دونوں کے لحاظ سے ایک داخلی صنف ہے۔ مشرق کی ان اصناف پر بھی داخلیت چھائی ہوئی ہے کہ جنہیں اپنی اصل کے لحاظ سے خارجی نوعیت کا ہونا چاہیے۔ فارسی اور اردو کی مشہور مثنویاں اور شہر آشوب اسی حد تک سند حاصل کر سکتے ہیں جس حد تک ان میں داخلی دنیا کی کار فرمائی موجود ہو۔ فردوسی کا شاہنامہ ہو یا میر حسن کی اردو مثنوی سحرالبیان دونوں کو مشرق میں اس لیے قبول عام حاصل ہوا ہے کہ ان کے اندر واقعات کے بیان میں تنزل کی سٹھاس شامل ہو گئی ہے۔ شاہنامہ کے سب سے زیادہ مقبول حصے وہ ہیں جہاں فردوسی کی اپنی شخصیت سب سے زیادہ چھائی ہوئی نظر آتی ہے اور مثنوی سحرالبیان تپوری کی پوری میر حسن کے اپنے خوابوں کی تصویر نظر آتی ہے۔ اس کے مقابلے میں مغرب میں غزل جیسی کسی صنفِ سخن کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ان کی شاعری کا اصل میدان طویل نظم (Long poem) رزمیہ (Epic) اور ڈراما ہے۔ ان کے یہاں داخلی نوع کی کوئی صنف ہے تو وہ غنائیہ شاعری (Lyrical Poetry) ہے اور اس میں بھی قریب قریب وہی ربط و تسلسل پایا جاتا ہے جو یک خارجی (Objective) صنفِ سخن میں موجود ہوتا ہے۔

اقبال اور ورڈس ور تھ کے تعلق سے جو تمدنی اختلاف اس سے بھی زیادہ اہم اور دور رس نتائج کا حامل ہے وہ یہ ہے کہ حیات و کائنات اور انسانی زندگی سے تعلق ورڈس ور تھ کا نقطہ نظر عیسائی الہیات و اخلاقیات پر مبنی ہے جبکہ اقبال کا زاویہ نگاہ اسلامی فلسفہ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات سے متعین ہوا ہے۔ اس سے انسان اور فطرت کے بارے میں ان کا اندازِ مطلق اور اس کے نتیجے میں ان کا فن ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ اس مضمون میں آگے چل کر اس نکتے کی مزید توضیح ملے گی۔

(۲)

پس منظروں کے اس اختلاف کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مغرب و مشرق کے ان دو عظیم شعراء میں قابل لحاظ یکسانیت کے باوجود عملاً ایک نمایاں قسم کا اختلاف رونما ہو جاتا ہے۔ اور ان کی تخلیقات کا سرسری مطالعہ کسی امر مشترک کی طرف ہماری رہنمائی نہیں کرتا لیکن ایک غائر مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ظاہری اختلاف کی تہہ میں بہر حال ایک باطنی یکسانیت موجود ہے اور ادب کا ایک ذہین اور اچھا طالب علم ذرا گہرائی میں جا کر اس عالمگیر انسانی عنصر کا سراغ پاسکتا ہے جو دونوں میں مشترک ہے۔ دونوں انسانی سطح پر یکساں ہیں، دونوں میں گہرا اور فعال معاشرتی شعور موجود ہے اور دونوں کو اپنے اپنے وقت پر یکساں قسم کے بحرانی حالات کا سامنا کرنا پڑا اس لیے اگرچہ فن اور تخلیق کی دنیا میں اگر ان کے پیما نے مختلف ہو گئے ہیں۔ لیکن جو صہبائے لطیف ان پیماؤں کی وساطت سے پیش کی جا رہی ہے وہ ایک ہے۔ عبارتیں جدا گانہ ہیں اور بعض اوقات موضوع و مواد بھی ایک دوسرے سے بہت مختلف دکھائی دیتے ہیں لیکن منہائے مدعا اور لب لباب میں اکثر ایک حیرت انگیز قسم کی سی یکسانیت پائی جاتی ہے۔

اس سلسلے میں جب ہم ان کے نظریہ شعر (Theory of Poetry) کا جائزہ دیتے ہیں تو اس تعجب انگیز مگر مبنی بر حقیقت بات کا علم ہو جاتا ہے کہ ورڈس ور تھ کی مشہور تمہید (Preface to Lyrical Ballads) اور فن شعر سے متعلق اقبال کے خیالات میں کافی مماثلت موجود ہے۔ فن شعر سے متعلق اقبال کے خیالات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا حصہ شاعری کے وجود میں آنے کے عمل (Process) سے بحث کرتا ہے جبکہ دوسرے حصے کا تعلق شعر کے مقصد مدعا سے ہے بالفاظ دیگر پہلا حصہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ شاعری کیا ہے دردِ دہرا حصہ یہ کہ شاعری کس لیے ہے۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اقبال قلبِ انسانی اور اس کی کار فرمایوں کو شعر کی اساس

سمجھتے ہیں۔ شعری پر کیا منحصر ہے، آپ فن کے ہر شعبے کو خونِ جگر کی نمود قرار دیتے ہیں:

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرفِ موت
معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرہ خونِ جگر سل کو بتاتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

اور اپنی شاعری کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ:

برگ گل رنگیں ز مضمون من است مصرع من قطرہ خون من است
حکمت و فلسفہ بھی اس وقت شعری حیثیت حاصل کر لیتے ہیں جب اُن میں خونِ جگر
کی آمیزش ہو جائے اس لیے اس کے بغیر تمام نقش ناتمام ہیں:

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

حق یہ ہے کہ اقبال کے ہاں حکمت و فلسفہ شعر کے قالب میں اس طرح ڈھل گئے ہیں
کہ انھیں ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ وہ اس فلسفے ہی کے معتقد نہیں
جو روحانی تجربے کے راستے سے حاصل نہ کیا گیا ہو:

یا مردہ ہے پانزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

ان کی اپنی شاعری میں فلسفہ و حکمت ان کا جز و شخصیت بن کر جامہ شعر میں نمودار ہوتے ہیں
جذبات پر خیالات کا احتساب ہے اور خیالات جذبات و احساسات کی رغبتی و دلکشی سے ہوئے
ہیں۔ یہ صفت اچھی شاعری نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں بڑی شاعری بھی ہے۔

مقصودِ شو سے متعلق اقبال نے مرقع چغتائی کے پیش لفظ میں لکھا تھا:

'I look upon art as subservient to life
and personality'

یعنی میرے نزدیک فن حیات و شخصیت انسانی کے تابع ہے نہ کہ متبوع۔ فن کو بچائے
خود مقصد قرار دینے کا فلسفہ اقبال کے نزدیک ایک مریضانہ فلسفہ ہے جو ذہنی عیاشی کے مترادف
ہے۔ اقبال ان معنوں میں اپنے آپ کو شاعر گنونا ہی پسند نہیں کرتے۔ ارمغانِ حجاز میں اپنے محبوب

صلی اللہ علیہ وسلم سے فریاد کرتے ہیں:

بآں رازے کہ گفتم پے نہ بردند ز شاخِ نخلِ ماحرمانہ خور دند
من لے پیرا مم تو خواہم مرا یاراں غزل خوانِ شمر دند
وہ نری شاعری کو بُت فروشی اور بُت گری تصور کرتے ہیں اور اپنی طرف سے پورے
زور کے ساتھ اس جرم سے اظہارِ برأت کرتے ہیں مثنوی اسرارِ رموز کی تمہید میں لکھتے ہیں:
شاعری نری مثنوی مفقود نیست بُت فروشی بُت گری مقصود نیست
آپ شاعر کو قوم کا دل اور شاعری کو معاشرہ انسانی کے لیے رحمت سمجھتے ہیں:
شاعر اندر سینہ ملت چو دل ملتے بے شاعرے انبار گل

فن شعر سے متعلق ورڈس ورثہ کے خیالات بھی کچھ اسی قسم کے ہیں۔ شعر کے وجود
میں آنے کے عمل (Process) کے متعلق ورڈس ورثہ کے نزدیک سب سے زیادہ اہمیت

جذبات و احساسات کی ہے۔ ورڈس ورثہ کی مشہور تعریف شعر Spontaneous overflow

of powerful feeling یعنی انسانی احساسات کا بے تکلفانہ اور قدرتی اظہار اور

یعنی حالت سکون و طمانیت میں جذبات کی Emotions recollected in tranquillity

باز یافت میں جذبات و احساسات کی (جنہیں اقبال کی زبان میں خونِ جگر کہا گیا ہے) جو

اہمیت ہے وہ کسی توجہ کی محتاج نہیں۔ تمہید (Preface) میں جہاں سے یہ دو کلمے

لیے گئے ہیں ساتھ ہی ساتھ اس بات پر بھی زور دیا گیا ہے کہ جذبے کو فکر کے ساتھ ہم آہنگ

ہونا چاہیے اور خود ورڈس ورثہ کی شاعری اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

اسی طرح مقصد شعر سے متعلق بھی دونوں شعراء ہم خیال ہیں۔ تمہید (Preface)

کے لکھنے کی فوری غرض جو بھی رہی ہو لیکن اس کی دائمی اہمیت اور دلچسپی کا انحصار اس امر پر

ہے کہ اس کے ذریعے شاعری اور حیات انسانی کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی ایک سنجیدہ

کوشش کی گئی ہے۔ شاعری کو خیالی دنیاؤں اور لفظی بازیگری کی تماشا گاہوں سے نکال کر

جذبات و احساسات انسانی اور مسائلِ حیات کے ساتھ منسلک کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ورڈس

ورثہ نے لکھا تھا کہ شاعر انسان ہے اور اس کا روئے سخن انسانوں کی طرف ہے۔

'A poet is a man speaking to man.'

اور شاعری محض صدائی نہیں بلکہ جذباتِ قلب کی ترجمانی (Spontaneous overflow)

of feelings) ہے۔ شاعری اس انتہائی مصنوعی اور بے جان اسٹائل اور لفظی بازیگری کا نام نہیں جو ڈرائیڈن اور پوپ کے زوال آمادہ جانشینوں کی تخلیقات کا طرہ امتیاز ہے بلکہ یہ جذبات و احساسات کے خلوص اور ان کے سادہ اور دل نشیں اظہار کا نام ہے۔ ورڈس ورثہ گویا اقبال کی زبان میں ایک پُر تکلف اسلوب شعر کے دلدادہ گان سے کہہ رہا تھا:

حسن انداز بن از من مجو خوانسار و اصفہان از من مجو
شعر و شاعری کے مقصد پر گفتگو کرتے ہوئے ورڈس ورثہ نے ایک اور موقع پر لکھا ہے۔

'Every great poet is a teacher. I wish either to be considered as a teacher or nothing.'

"ہر عظیم شاعر ایک معلم ہے۔ میری خواہش ہے کہ مجھے یا تو ایک معلم تصور کیا جائے یا پھر کچھ نہیں۔"

(۳)

اقبال اور ورڈس ورثہ کی شعری تخلیقات میں بھی اسی قسم کی مماثلت پائی جاتی ہے۔ مواد کے انتخاب میں ان کی نگاہیں بے شک مختلف اشخاص و اشیاء کی طرف جاتی ہیں۔ ان کا دائرہ شعری وسعت و عمق کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہے لیکن بایں ہمہ چند نمایاں امور میں وہ متفق نظر آتے ہیں۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ نمایاں امر دونوں کی شاعری میں ان کی 'انا' کی موجودگی اور تکرار ہے۔ دونوں کی شاعری اسی 'اے' کے گرد گھومتی ہے۔ اقبال کی شاعری کی بنیاد ہی شخصیت پر ہے چنانچہ ان کے ہاں اصول و اقدار بھی اسی وقت اور اسی قدر شعر کا درجہ حاصل کرتے ہیں جس وقت اور جس قدر وہ شخصیت بن سکیں۔ بالفاظ دیگر وہ جس اصول یا جس پیمانہ خبر و شرفِ تلقین کرتے ہیں وہ ان کے اپنے تجربے کی چیز ہوتی ہے، چاہے اس کا منبع خارج میں کہیں بھی موجود ہو۔ وہ جہاں ضمیر متکلم کے بجائے ضمیر غائب کے صیغے میں بات کرتے ہیں تو وہاں بھی اپنے ذاتی تجربات ہی بیان کرتے ہیں یہی چیز ہے جو انھیں فلسفی کے مقام سے اٹھا کر تخلیقی فنکار کا مقام عطا کرتی ہے۔ ورڈس ورثہ تو اپنی شاعری

میں قریب قریب ہر جگہ منہ پر مستحکم 'ف' کے ساتھ بات کرتے ہیں۔ جہاں کہیں چند Ballads ہیں ایسا نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی کسی ذاتی تجربے یا شخصی خیال ہی کی ترسیل مد نظر ہے۔ یہ بات البتہ واضح رہنی چاہیے کہ اقبال کی 'انا' کا ان کے فلسفہ خودی کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اس فلسفے کی رُو سے انسانی سرگرمیوں کا منہ ہائے مقصود انکشاف ذات ہے۔ حق وہ ہے جو خودی کا اثبات کرے اور باطل وہ جو اس کی نفی کرے۔ اقبال جب 'میں' کا لفظ اپنے یا اپنے کسی کردار کے لیے بولتے ہیں تو یہ فلسفہ خودی سے متعلق ہونے کی بنا پر وسیع معانی کا حامل ہوتا ہے۔ جبکہ ورڈس ورثہ کا 'میں' محض منہ پر مستحکم ہوتا ہے۔ ورڈس ورثہ کے ہاں نہ صرف یہ کہ فلسفہ خودی کی قسم کا کوئی فلسفہ منظر میں موجود نہیں ہے بلکہ وہ اکثر نظموں میں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا، لفظی خودی کی تعلیم دیتے نظر آتے ہیں

اقبال اور ورڈس ورثہ کے تقابلی مطالعے کا سب سے اہم پہلو فطرت سے متعلق ان کا زاویہ نگاہ ہے جس میں اگرچہ وہ بہت حد تک باہم متفق نظر آتے ہیں تاہم منظر غائر دیکھا جائے تو یہ اختلاف کئی نہیں بلکہ جزوی ہے۔

اقبال اور ورڈس ورثہ دونوں عالم فطرت کو ایک حکیمانہ اور بامعنی نظام سمجھتے ہیں جس کے ساتھ انسان کو ایک با مقصد رشتہ میں منسلک ہونا چاہیے۔ فطرت کی آغوش سے جدا ہو کر انسان بنیادی انسانی صفات سے محروم ہو جاتا ہے۔ موجودہ مادی اور صنعتی تہذیب کی سب سے بڑی برائی یہ ہے کہ اس نے انسان کو فطرت کی مہارک زندگی سے علاحدہ کر دیا ہے اور اس کے احساسِ مروت کو کچل کے رکھ دیا ہے:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت

احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

اقبال نے جو موضوع اس شعر میں چھیڑا ہے وہ ورڈس ورثہ کی بیشتر منظومات مثلاً

'LINES WRITTEN ABOVE TINTERN ABBEY, MICHAEL,
RESOLUTION OF INDEPENDENCE.'

اور لیوسی سے متعلق منظومات (Lucy poems) کا مرکزی خیال ہے۔ ان کے خیال میں معیار مطلوب کے انسان صرف آغوشِ فطرت ہی میں پرورش پاسکتے ہیں۔ ان کی لیوسی کے لیے فطرت قانون بھی ہے اور تحریکِ عمل (Law of Impulse) بھی۔ اس کے چرواہے اور

جو نکلیں جمع کرنے والے بوڑھے چونکہ تسلسل اور دوام کے ساتھ فطرت کے ساتھ ہم آغوش رہتے ہیں اس لیے وہ خلوص و صداقت، شفقت و محبت اور دوسرے اعلا و ارفع انسانی صفات کے پیکر ہوتے ہیں جبکہ مشینی تہذیب کی آغوش میں پلنے والے انسان غیر انسانی صفات سے متصف ہوتے ہیں۔ ورڈس ورثہ اور اقبال دونوں اپنی شاعری میں ان دلائل اور جاودا اثر منظر فطرت کی تصویر کشی کرتے ہیں جن کے حسن لازوال کے زیر اثر انسان کی قلب مابیت ہوتی ہے اور اس کی روحانی دنیا میں انقلاب رونما ہوتا ہے۔ "خضر راہ" میں اقبال خضر سے سوال کرتے ہیں کہ تو آبادیوں کو چھوڑ کر صحراوردی میں اپنے اوقات کیوں صرف کرتا ہے۔ خضر جواب دیتے ہیں:

اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں

گو بجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ تیل

وہ سکوتِ شام صحرا میں غروبِ آفتاب

جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

اور ورڈس ورثہ اپنی مشہور نظم INTIMATIONS ODE کے آخر میں لکھتے ہیں:

The clouds that gather round the setting sun

Do take a sober colouring from an eye

That hath kept watch o'er man's mortality;

Another race hath been and other palms are won.' ۱

مسجد قرطبہ کے آخر میں اقبال نے غروبِ آفتاب کی منظر کشی اس طرح کی ہے کہ قاری کے ذہن میں من و ورڈس ورثہ کی SOLITARY HEAPER کا خیال آتا ہے۔

وادی کہسار میں غرقِ شفق ہے سحاب
نعلِ بدخشاں کے ڈھیر چھوڑ گیا آفتاب
سادہ و پُر سوز ہے دختر و بھقاں کا گیت
کشتیِ دل کے لیے سیل ہے عہدِ شباب
طلوعِ آفتاب کے ایک حسین منظر کی تصویر کشی کرتے ہوئے اقبال ذوق و شوق کی ابتداء میں فرماتے ہیں۔

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں

چشمِ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں

حسنِ ازل کی ہے نمودِ جاک ہے پردہ وجود

دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہِ کائنات

اور ورڈس ورثہ INTIMATIONS ODE میں طلوعِ خورشید کو ایک پُر جلال ولادت

(Glorious birth) سے تعبیر کرتے ہیں :

The sunshine is a glorious birth.

اور بیمار سے متعلق ایک نظم میں ایک بہار یہ منظر کی عکاسی اس طرح کرتے ہیں :-

‘Love, now a Universal birth

From heart to heart is stealing,

From earth to man, from man to earth

It is the hour of feeling.

One moment now may give us more

Than years of toiling reason.’

یہی مناظر ہیں کہ جن کے زیر اثر مصیاری انسانی شخصیت تعمیر ہوتی ہے لیکن (اور یہ لیکن نہایت اہم اور عظیم ہے) جہاں ورڈس ورثہ اور اقبال دونوں کے نزدیک فطرت کی آغوش ان کے نصب العین (Ideal man) کے لیے تربیت گاہ ہے وہاں دونوں کے نصب العین انسانوں میں ایک عظیم تفاوت ہے۔ ورڈس ورثہ کامیاری انسان عیسائی تہذیب کی عکاسی کرتا ہے اور اس میں صرف جمالی صفات کا پر تو نظر آتا ہے۔ جبکہ اقبال کا نصب العین انسان اسلامی تہذیب کے رنگ میں رنگا ہوا ہے اور جلال و جمال کا حسین امتزاج ہے۔ قدرتی بات ہے کہ جہاں اقبال کی شاعری میں فطرت کے جمالی اور جلالی دونوں پہلو جگہ پاتے ہیں وہاں ورڈس ورثہ کی شاعری صرف جمالی پہلو تک محدود ہے۔ جہاں قوت کے عناصر سے اگرچہ ورڈس ورثہ بالکل بے خبر نہیں تاہم وہ کبھی بھی ان کی شاعری کا موضوع نہ بن سکے۔ مقدمہ (Prelude) کے تیرہویں باب (Book XIII) میں ورڈس ورثہ لکھتے ہیں :

I too exclusively esteemed that love

And sought that beauty, which, as Milton sings,

Hath terror in it. 3

لیکن یہ پُر جلال حسن کبھی ورڈس ورثہ کا موضوعِ سخن نہ بن سکا۔ فطرت کی طرف ان کی نگاہ جب بھی جاتی ہے جمال و زیبائی ہی کی تلاش میں جاتی ہے اور وہ اپنے نصب العین انسانوں میں اپنی صفات کا پر تو دیکھنا چاہتے ہیں۔ ایک یو سی نظم THREE YEARS SHE GREW میں وہ فطرت

کی زبان کی کہتے ہیں :

'Myself will to my darling be
Both law and impulse; and with me
The Girl, in rock and plain,
In earth and heaven, in glade and bower
Shall feel an overseeing power
To kindle or restrain.
'She shall be sportive as the fawn
That wild with glee across the lawn
Or up the mountain springs;
And hers shall be the breathing balm,
And hers the silence and the calm
Of mute insensate things.
'The floating clouds their state shall lend
To her; for her the willow bend;
Nor shall she fail to see
Even in the motions of the storm
Grace that shall mould the maiden's form
By silent sympathy.
'The stars of midnight shall be dear
To her; and she shall lean her ear
In many a secret place
Where rivulets dance their wayward round
And beauty born of murmuring sound
Shall pass into her face.' 4.

اس کے مقابلے میں اقبال کے مناظر فطرت میں جمال و رعنائی کے ساتھ ساتھ بلکہ اس سے کہیں
بڑھ کر جلال و قوت اور گہنہ گرج نظر آتی ہے اس لیے کہ وہ اپنے معیاری انسانوں کو جلال و جمال کا
حسین امتزاج دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے انسان شاہین صفت ہوتے ہیں جبکہ ورڈس ورثہ کے
انسان پیل صفت ہوتے ہیں۔ ان کی مشہور غزل جس کا مطلع ہے :

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندہ صحرائی یا مرد کہستانی
ہے اس نکتے کی بہترین توضیح پیش کرتی ہے۔ اس کا ایک شعریوں ہے۔
یہ حسن و لطافت کیوں؟ وہ قوت و شوکت کیوں؟
بلبل چنستانی، شہباز بیابانی

فطرت کی دنیا میں اقبال کی نظر گل بہار (Daisy)، نرم و شیریں آوازوں اور سوتے ہوئے میدانوں (Fields of sleep) کے بجائے بہتی ہوئی ندیوں، دائمی سفر میں مصروف ستاروں لالہ صحرائی اور کہستانی مناظر کی طرف جاتی ہے۔ جہاں جلال و جمال یا ہم ملے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ورڈس ورثہ انسانی کو فطرت کے مقابلے میں منفعل (Passive) دیکھنا چاہتے ہیں ایک نظم EXPOSTULATION AND REPLY میں کہتے ہیں:

'Nor less I deem that there are powers
Which of themselves our minds impress;
That we can feed this mind of ours
In a wise passiveness.' 5.

مطالعہ فطرت کے دوران ورڈس ورثہ کو جو سب سے عظیم اور مبارک لمحہ حاصل ہوتا ہے، وہ مکمل
انفعالییت Passiveness کا لمحہ ہے:

Untill the breath of this corporal frame
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul.' 6.

اس کے مقابلے میں اقبال فطرت کو انسانی قوتوں کے لیے ایک تجربہ گاہ سمجھتے ہیں۔ فطرت اس لیے ہے کہ انسان اس پر تسخیر و تصرف حاصل کرے تاکہ اس کی خودی آشکارا ہو سکے۔ فطرت مفعول ہے اور انسان فاعل، اس لیے اقبال ورڈس کی طرح نہ شیدائے فطرت ہیں نہ فطرت پرست وہ انسان کہ حریف فطرت سمجھتے ہیں۔ مرتع چنستانی کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں:

'To seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognize her mastery over the spirit of man power comes from resisting her stimuli, and not from exposing ourselves to their action.'

علمی زبان میں جس چیز کو توافق یا مطابقت کہتے ہیں اس کی تلاش کرنا اس بات کے مترادف ہے کہ انسان قواسمے فطرت کے سامنے ہتھیار ڈال دے۔ قوت بہت حاصل ہوتی ہے جب آدمی فطرت کی ترغیبات کے مقابلے میں مقاومت کا ثبوت دے اور اپنے آپ کو ان کے حملے نہ کرے۔

اور یہی خیال شاعرانہ بلند آہنگی کے ساتھ محاورہ ماہین خدا و انسان میں انسان کی زبانی اس طرح ادا ہوا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سقاں آفریدی ایام آفریدم
بیابان و کہسار و راج آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال فرمان نبوی تخلقوا باخلاق اللہ کی روشنی میں انسان کو بھی صفت تخلیق سے متصف دیکھنا چاہتے ہیں اور اسی لحاظ سے آدم کو خدا کا ہم سر سمجھتے ہیں:

جہاں او آفرید این خوب تر ساخت

مگر بایزدان باز بست آدم

اقبال اسی خیال کی روشنی میں فنکار کو بھی دیکھتے ہیں STORY OF REFLECTIONS میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

'The poet and the world spirit are opposed to each other, since the former reveals what the latter conceals.'

انسان اور روح عالم ایک دوسرے کے حریف ہیں اس لیے کہ مؤخر الذکر جس چیز کو پوشیدہ رکھنا چاہتی ہے اسے اول الذکر بے نقاب کرنا چاہتا ہے!

اور یہی بات شعرِ زبان میں یوں ادا ہوئی ہے۔

از نگاہش خوب گرد و خوب تر

فطرت از افسون او محبوب تر

انسان اور شے کے متعلق یہ اعلیٰ وارفع نقطہ نظر وڈس ورثہ کے ہاں موجود نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس ان کے ہاں فعالیت کی جگہ انفعالیّت کی تعلیم ملتی ہے۔ LAODAMIA کے آخر میں وڈس ورثہ غیبتی اور خود فراموشی کی تائید ان الفاظ میں کرتے ہیں:

Love was given,

Encouraged, sanctioned, chiefly for that end;

For this the passion to excess was driven -

That self might be annuled.⁷

دراصل وڈس ورثہ عالم فطرت کا مطالعہ فلسفۂ وحدۃ الوجود (pantheism) کے نقطہ نظر سے کرتے ہیں اور اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ اس عظیم تر قوت کے سامنے سر تسلیم خم کرتے ہیں جو انھیں منظرِ فطرت میں ہر جگہ جاری و ساری نظر آتی ہے:-

'whose dwelling is the light of setting suns,

And the round ocean and the living air,

And the blue sky, and in the mind of man.'⁸

اقبال کی ابتدائی دور کی نظموں میں اگرچہ کہیں کہیں وحدۃ الوجود کی پرچھائیں نظر آتی ہے مثلاً: ناکِ درا کی نظم جگنو کے آخر میں لکھتے ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنیمت میں وہ چمک ہے
یہ چاند آسماں کا شے کا دل بے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
اندِ زگفت گو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بونے بلبس: بو پھول کی چمک ہے

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی

جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

لیکن وہ نظریاتی طور پر کبھی وحدت الوجود کے قائل نہیں رہے۔ وہ اشعار بھی کہ جہاں اس کی پرچھائیں نظر آتی ہے دوسرے معانی اور تعبیرات کے مشتمل ہیں۔

لیکن یہ امر قابل ذکر ہے کہ ورڈس ورثہ کی فطرت سے متعلق جن منظومات میں ایک بالاتر قوت کے ادراک کا بیان کیا گیا ہے وہ ہر لحاظ سے ان کی بلند پایہ نظمیں ہیں۔ ان سے وحدت الوجود پر ایمان رکھنے والے آدمی کو جتنی تسکین ملتی ہے، اتنی ہی ایک موحّد کو بھی ملتی ہے۔ LINES اور ODE TO DUTY پڑھ کر اگر ایک معتقد وحدت الوجود پر خود رفتگی کی حالت طاری ہوتی ہے تو ایک موحّد، موحّدوں کے سرور خلیل الرحمان کی طرح اِنِّی وَجْہُہٗتُ وَجْہُہِیْ لِلَّذِیْ فُطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ، پکارا اٹھتا ہے ODE TO DUTY کا یہ اقتباس ملاحظہ ہو:

To humbler functions, awful power!

I call thee: I myself commend

Unto this guidance from this hour.' ۹

یہ اشعار اوپر کی قرآنی آیت کا بہترین ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ مثنوی اسرار و رموز کے ذیل کے اشعار میں اقبال وہی خیال ایک مختلف انداز میں پیش کرتے ہیں جو ODE TO DUTY کا مرکزی موضوع ہے:

لالہ پیہم سوختن و تالون او	بر جہد اندر رگ او خون او
قطر بادریاست از آئین وصل	ذرہ ہا صحر است از آئین وصل
باطن ہر شے ز آئینے قوی	تو چرا غافل ازیں سماں روی
باز اے آزاد دستور قدیم	زینت پاکن ہماں زنجیر سیم

شکوہ سنج سخنی آئیں مشو

از حدود مصطفیٰ بیروں مشو

EXCURSION میں جو ورڈس ورثہ کی آخری منظومات میں سے ہے اسی خیال کو

اس طرح پیش کیا گیا ہے:

How exquisitely the individual Mind

(And the progressive powers perhaps no less

of the whole species) to the external world

Is fitted:- and how exquisitely, too -

Theme this but little heard of among men -

The external world is fitted to the Mind. ۱۵

ورڈس ورتھ کی شاعری کے بھی مقامات ہیں جن کے پیش نظر اقبال نے - STRAY REFLECTION میں انھیں یہ خراج تحسین پیش کیا کہ زندگی کے ایک نازک مرحلے پر انھوں نے ہمارے شاعر کو الحاد کی گمراہی سے بچایا تھا۔

(۴۱)

سب سے بڑھ کر جو چیز اقبال اور ورڈس ورتھ کو ایک ہی سطح پر لا کھڑا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ حیات و کائنات سے متعلق حقائق تک اُن کی ربانی منطق و استدلال کے راستے سے نہیں بلکہ شاعری کے راستے سے بتائی ہے۔ ابتداء میں عرض کیا جا چکا ہے کہ شاعری کی بنیاد دل کی زندگی اور ہما بھی پر ہے۔ کوئی بھی حقیقت اس وقت تک شعر کا درجہ حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ شاعر کے شخصی تجربے کے ذریعے اس کے دل کی گرفت میں نہ آئے اور پھر اس طرح اس کی شخصیت کا جزو بن جائے کہ اس کے دل کی دھڑکن سے اس کی آواز سنائی دے۔ اقبال اور ورڈس ورتھ دونوں استدلال کے پائے چوبیس، کو سخت بے تمکیں، سمجھتے ہیں اور دل کی ناقابل شکست قوت اور جذبہ عشق کی تاثیر کے قائل ہیں۔ اقبال کی شاعری عقل و دل اور علم و عشق کی باہمی آویزش کی تفصیل پیش کرتی ہے۔ وہ اگرچہ عقل کو یکسر رد نہیں کرتے تاہم جنگاہ حیات میں بالآخر عشق کی علامت، رومی فحیاب ہو تا ہے اور عقل کی علامت رازی ہار جاتا ہے۔ ورڈس ورتھ کی شاعری سترہویں صدی کے اُس صنعتی انقلاب کے پس منظر میں وجود میں آئی جسکی بنیاد خالص عقلی استدلال پر تھی۔ نیوٹن کی طبیعیات کے مطابق کائنات ایک مشین تھی اور خدا اس کا کاریگر اور انجینیئر۔ اس قسم کی مشینی توجیہ کائنات میں انسانی وجد اور اس کے عیق ترین مذہبی جذبات کی تسکین کا کوئی سامان نہیں تھا۔ بقول اقبال:

خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل

دل و نگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں

ورڈس ورتھ اور اقبال دونوں کی شاعری ایسے تجربات پر مبنی ہے جو وجدان کی راہ سے حاصل کیے گئے ہیں اور جن کی پشت پر دل کی بے مثال قوت تاثیر ہے۔ بات دل سے نکلتی ہے اور نہا نجانہ دل کی راہ لیتی ہے۔ الفاظ کی درو بست اور اندازِ بیان کی جاذبیت اور خلوص و صداقت

سے ایسا سماں بندھ جاتا ہے کہ جس کے لیے شیکسپیر، ایشلی، کولریج اور دوسرے ماہرین فن نے مختلف تعبیریں اختیار کی ہیں اور جسے کولریج نے اپنے بے مثال الفاظ 'بے اعتمادی کا رضا کارانہ تقفل' (willing suspension of disbelief) سے تعبیر کیا ہے اور جسے اقبال کی نظم 'حور و شاعر' میں حور، شاعر سے گفتگو کرتے ہوئے اس طرح ادا کرتی ہے۔

بنوائے آفریدی پھر جہانِ دلکشائے

کہ ابرم بحشم آید چو طسم سیمائی

اس نکتے کی توضیح کا واحد طریقہ یہ ہے کہ علمی تنقید کی طرف قدم بڑھایا جائے اور اقبال اور ورڈس ورثہ دونوں کے کلام کے منتخب نمونوں کا تجزیہ کیا جائے اور ان کے شعری محاسن کو روشنی میں لایا جائے۔ اس مختصر مضمون میں نہ اس امر کی گنجائش ہے اور نہ موجودہ علمی محفل میں اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

—x—x—x—

ضمیمہ

مقالے میں درج ورڈس ورثہ کی شاعری سے اقتباسات کا ترجمہ:

۱۔ ڈوبتے ہوئے سورج کے گرد جو بادل جمع ہو جاتے ہیں وہ اس نگاہ کے لیے بہت سنجیدہ اور معنی خیز ہوتے ہیں جس نے انسان کے فنا ہونے کا بغور مشاہدہ کیا ہو۔ ایک اور دوڑ (سورج کے طلوع سے لے کر غروب تک کی دوڑ کی طرح انسانی زندگی کی ابتدا سے انتہا تک کی دوڑ) پایہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے اور اس کی ٹیکسٹ کے نتیجے میں (حکمت و دانائی کے) کچھ اور انعامات حاصل ہو چکے ہیں۔

۲۔ میرے محبوب! (بہار کے اس حیات آفریں وقت میں) ہر دل میں ایک نئی زندگی کر وٹیں لے رہی ہے۔ انسان بویا اس کے ماہر کی دنیا آج ہر ذرے کا دل دھڑک رہا ہے۔ (عشق و وارفتگی کے) اس وقت کا ایک لمحہ سا ہا سال کی عقلی کاوشوں سے زیادہ قیمتی ہے۔

۳۔ (ان ایام میں) میں خاص طور پر اس محبت کا قدردان تھا اور اس حسن کا متلاشی جو کہ اپنے دامن میں جلال کی جلوہ فروشیاں لیے ہوئے ہوں۔

۴۔ میں (فطرت) اپنی پیاری لیٹوسی کے لیے خود ہی قانون حیات بھی ہوں گی اور تحریک عمل بھی۔ اور اسے میرے آغوش میں۔ چٹانوں اور میدانوں میں، زمین و آسمان کی دھڑکیں

میں، وادیوں اور سایہ دار جگہوں میں۔ ایک نگہبان قوت کا احساس ہو گا اور اس کی عملی زندگی، امر و نہی کے ہر معاملے میں اسی قوت کے اشاروں پر چلے گی۔

وہ اس شوخ بہن کی مانند اٹھکھیلیاں کرے گی جو فطر مسرت میں بہزہ زاروں اور کوہساروں میں دیوانہ وار دوڑتا پھرتا ہے۔ خاموش و پرسکون اشیاء فطرت کا سکون اس کی شخصیت میں جلوہ گر ہو گا۔ سکون جو (انسانوں کے آزار کے لیے) مرہم ثابت ہوتا ہے۔

آسمان کی دستوں میں تیرتے ہوئے بادل اسے اپنی مستانہ شان بخشیں گے اور بید کے درخت اسے جھک جھک کر سلام کریں گے۔ طوفان کی گھن گرج میں بھی اسے ایک ایسی شان رحمت نظر آئے گی جو اس دوشیزہ کے دل کو محبت و ہمدردی کے جذبات سے بہرہ ور کر دے گی۔ ادھی رات کے تاروں سے اسے محبت ہوگی۔ بستیوں سے مدد و نصرت کی جگہوں میں وہ ندیوں کے ترانوں پر کان دھرے گی اور مترنم آوازوں میں گاتی ہوئی ندیوں کا حسن اس کے چہرے پر منعکس ہو گا۔

۵۔ میرا یقین ہے کہ عالم فطرت میں ایسی قوتیں موجود ہیں جو از خود ہمارے اذہان پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ہم اگر مکمل انفعالیات میں بھی رہیں تب بھی ہمارے ذہن کو اس نوع کی غذا میسر ہوتی رہے گی۔

۶۔ حتیٰ کہ اس جبہ خاکی کا عمل تنفس اور دوران خون بھی قریب قریب معطل ہو جاتا ہے۔ جسم سو جاتا ہے اور ہماری شخصیت ایک زندہ روح بن جاتی ہے۔

۷۔ محبت کا ملکہ انسان کے اندر اس لیے ودیعت کیا گیا ہے اور اس کے وارفتگی تک پہنچنے کی اس لیے حوصلہ افزائی کی گئی ہے کہ اس کے ذریعے خودی کو مٹایا جاسکے۔

۸۔ جو غروب آفتاب کی روشنی میں وسیع و عریض سمندر میں مسلسل حرکت کرنے والی ہوا میں نیلے آسمان میں اور قلب انسانی میں جلوہ گر ہے۔

۹۔ پُر جلال طاقت! آج کے بعد میں بھی جذبہ اطاعت کیشی کے ساتھ فرائض حیات کی انجام دہی کے لیے اپنے آپ کو تمہارے سپرد کرتا ہوں اور اسی رہنمائی کے لیے ملتجی ہوں جو عالم فطرت کی تمام اشیاء کو حاصل ہے۔

۱۰۔ کہتے احسن طریقے پر انسانی ذہن اور نور انسانی کی ارتقائی قوتیں اور عالم خارجی ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔

اقبال اور کیونزم

علامہ اقبال کی شاعری خالص جمالیاتی تجربہ نہیں ہے۔ اس میں روحانی وجدان کے ساتھ عصری بصیرت کی آمیزش ہے۔ اُن کی عظمت کا انحصار دونوں کے امتزاج میں ہے۔ اُنھوں نے عملی سیاست میں دلچسپی لی اور سیاسی مضامین کو بغیر کسی جھجک کے اپنی شاعری میں جگہ دی بہت سے مقامات پر استعارے اور کنایہ کے پردے کے بغیر براہِ گفتاری سے کام لیا ہے۔ اس مقام پر شعر کو صرف اُن کا بلند آہنگ سمجھنا سہا ہے۔ اُنھوں نے بعض مضامین کو شعر کے علاوہ نثر میں بھی بیان کیا۔ اس لیے بیسویں صدی کے سب سے بڑے واقعے 'انقلابِ روس' سے ان کا متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ اُن کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اُنھوں نے کسی فکر یا نظام کو جوں کا توں قبول نہیں کیا۔ اس کو اپنے نظامِ فکر کی کسوٹی پر کسا اور اس پر ناقدانہ نگاہ ڈال کر اس کے بعض اجزاء کو اپنے نظامِ فکر کا حصہ بنایا۔ اسی لیے اُن کو اسلامی افکار کی تشکیلی نوکی ضرورت پیش آئی اور اُنھوں نے مارکسزم اور کیونزم کو اپنی ناقدانہ نگاہ سے دیکھا۔

سب سے پہلے ڈاکٹر تاثیر نے، جو اقبال سے بہت قریب رہ چکے تھے اور مارکسزم اور کیونزم پر اقبال سے تبادلہٴ خیال کر چکے تھے، شاعرِ مشرق کے افکار کو اسلامی سوشلزم کا نام دیا تھا۔ اس کے بعد عزیزِ مزاحم نے اس بات کو دہرایا۔ اُس وقت میں نے اسلامی سوشلزم کو مہمل اصطلاح قرار دیا تھا۔ لیکن اب اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنے کے بعد میں خود اس اصطلاح کو استعمال کر رہا ہوں۔

ہمیں اس بات کا کوئی علم نہیں ہے کہ جب اپنی طالب علمی کے زمانے میں اقبال جرمن فلسفیوں کا مطالعہ کر رہے تھے تو وہ کارل مارکس کی تحریروں سے بھی آشنا ہوئے تھے یا نہیں۔ جرمنی میں رہ کر ہیگل کے مطالعے کے ساتھ کارل مارکس سے نا آشنا رہنا اور وہ بھی ایک بیدار

مغربی طالب علم کے لیے ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ہینگل کی جدیدیات کے بعد اقبال نے مارکس کی جدیدی مادیت کا علم حاصل کیا ہو لیکن اس کے انقلابی امکانات کو نہ محسوس کر سکے ہوں اور اس کو قابل اعتناء نہ سمجھا ہو۔ ۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب کی ناکامی نے بھی اس روئے کو تقویت پہنچائی ہوگی۔ میرے اس بیان کی حیثیت قیاس سے زیادہ نہیں ہے۔ بہر حال ۱۹۲۰ء تک اقبال کی نظریات نظم میں کہیں کارل مارکس کا نام اور اس کے انکار و تعلیمات کی پرچھائیاں نظر نہیں آتیں پہلی بار بانگ درا ۱۹۲۲ء کی نظم خضر راہ میں سرمایہ دار اور مزدور کے الفاظ اور دونوں کی طبقاتی کشمکش کا ذکر آتا ہے۔ اور پہلی بار پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں کارل مارکس اور ملین کے نام روشنی ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ قیاس بڑی حد تک صحیح ہو سکتا ہے۔ اقبال ۱۹۱۲ء کے انقلاب روس کے بعد مارکس اور کیونز م سے آشنا ہوئے اور اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا لیکن ایک ناقدانہ انداز کے ساتھ۔

جلیان والا باغ کے واقعے کے باوجود پنجاب سیاسی طور سے ایک پچھڑا ہوا علاقہ تھا۔ اس وقت کے پنجاب کو ایک طرح کی پولیس اسٹیٹ کہا جاسکتا ہے جس پر برطانوی اقتدار کی گرفت بہت مضبوط تھی۔ بین الاقوامی خبر رساں ایجنسیاں سو فیصدی سامراجی مفادات کی ترجمان تھیں اور انقلاب روس کی خبروں پر پہرے بیٹھے ہوئے تھے۔ دوسری جنگ عظیم سے پہلے اشتراکی لڑ پھر ہندوستان میں ممنوع تھا۔ اس کے باوجود اقبال ۱۹۲۰ء کے آس پاس انقلاب روس کے سیاسی اور معاشی عوامل سے باخبر ہو گئے۔ یہ حیرت ناک بات ہے اور ان کی بیدار مغزئی کا ثبوت ہے اور اس حقیقت کا اظہار کہ ان کی شاعری کی نگاہ سارے عالم انسانیت پر تھی۔ انقلاب روس کی خبر صرف خبر کی حد تک گاندھی اور گورکھ بھی پہنچی تھی، لیکن اقبال اور مولانا حسرت موہانی نے اس کی تہوں میں اترنے کی کوشش کی۔ یہ بات بہت دلچسپ ہے کہ پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی اور بانگ درا ۱۹۲۴ء میں اور اسی سال مولانا حسرت موہانی نے ہندوستان میں کمیونسٹ پارٹی قائم کرنے کی کوشش کی۔

اقبال شاعر تھے اور شاعر کی حیثیت سے انقلاب روس جیسے عظیم تاریخی واقعے سے جذباتی طور پر متاثر ہو جانا کوئی حیرت ناک بات نہیں ہے۔ لیکن انقلاب روس اور کیونز م میں اقبال کی دلچسپی وقتی نہیں تھی۔ یہ ہوا کا گزرتا ہوا جھونکا نہیں تھا جس کو شاعر نے ایک لمحے میں محسوس کر کے خاموش کر دیا ہو۔ یہ نظام فکر اقبال کے تخیل کو مسلسل ہمیز کرتا رہا۔ انھوں نے اس کے

حتیٰ میں بھی جو دو بیانی کی اور اس کے برخلاف بھی اظہار خیال کیا۔ لیکن ۱۹۱۷ء کے بعد ۱۹۲۸ء تک وہ کبھی اس کی طرف سے بے اعتنائی کا انداز اختیار نہ کر سکے۔ اقبال کی عمر کے یہ آخری اکیس سال ان کی شعری اور تخلیقی زندگی کے سب سے زیادہ بار آور اور ثمر بار سال رہے ہیں جن میں پیام مشرق (۱۹۲۳ء)، بانگ درا (۱۹۲۴ء)، زبورِ نجم (۱۹۲۷ء)، جاوید نامہ (۱۹۳۱ء)، بال چہرہ (۱۹۳۵ء) اور ضربِ کلیم (۱۹۳۷ء) جو اقبال کی سب سے زیادہ شاندار کتابیں ہیں شائع ہوئیں اور کوئی کتاب انقلاب اور کمیونزم کے ذکر سے خالی نہیں ہے۔ بانگ درا میں بندہ مزدور سے خضر راہ کا یہ خطاب ہے

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے

مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ کمیونزم کا لایا ہوا انقلاب بیسویں صدی کا سب سے زیادہ طاقتور عمل ہے، یہ آزادی حاصل کرنے کی سب سے زیادہ طاقتور لہر ہے۔ یہ راز اقبال پر ان کی اس تاریخی بصیرت نے فاش کیا جو ان کو یورپ اور ایشیا کی سیاست اور معیشت کے مطالعے نے عطا کی تھی۔

انقلابِ روس سے تین چار سال پہلے اقبال اپنا فلسفہ خودی مکمل کر چکے تھے جو اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں ظاہر ہوا۔ خودی کی تربیت کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ انسان آزاد ہو۔ محکوم مجبور اور غلام اپنی خودی کی تربیت نہیں کر سکتا۔ ایک ایسے تاریخی لمحے میں جب ہندستان اور اس کے ساتھ ایشیا کے مسلم ممالک سامراج کی گرفت اور ریشہ دوانیوں سے آزاد ہونے کی کوشش میں مبتلا تھے اور اپنی تحریکِ آزادی کو نئی عوامی سمت دے رہے تھے، انقلابِ روس "آفتابِ تازہ" کی طرح "بطنِ کیتی" سے پیدا ہو۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ انقلاب کا خیر مقدم فلسفہ خودی سے ہم آہنگ ہے۔ اپنی نظم خضر راہ کے اس حصے میں جس کا عنوان "سرباہ و محنت" ہے، بیداریِ جمہور کو سامانِ عیش کہنے کے بعد اقبال نے ایک شعر کہا ہے :

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام

دورِ جنت کو روئی چشمِ آدم کب تلمک

اس میں فلسفہ خودی کا یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ انسان اپنی خودی کی تکمیل کے ساتھ اپنی جنت کو خود تخلیق کرتا ہے (اپنے انگریزی مقالات اسلامی افکار کی تشکیلی نوں اقبال نے جنت کو مقام

نہیں کیفیت کا نام دیا ہے) اس کی تشریح شاعر نے بہت بعد کو اس نظم میں کی ہے جس کا عنوان ہے "رو بہ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے۔" اور آدم سے کہتی ہے۔

جتنے نہیں بختے ہوئے فردوس نظریں

جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جبکریں

لے پیکرِ گل کو شمشیرِ پیہم کی جزا دیکھ

جنت سے آدم کا نکلنا افسانوی انداز میں جبلت سے شعور کی طرف سفر کی نشاندہی کرتا ہے۔ (اسلامی افکار کی تشکیل نو) اور یہی سفر انسان کو تکمیل ذات کی طرف لے جاتا ہے۔ سرمایہ و محنت کا وہ حصہ جس شعر پر ختم ہوتا ہے، اس میں اقبال نے اپنی آزادی فکر کے ایک نئے ڈالی منشن کو واضح کیا ہے۔

کہ ملکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو

اپنی فطرت کے تعبلی زار میں آباد ہو

یہ انسان کامل کی آخری منزل ہے جہاں وہ اپنی تمام جسمانی اور روحانی صلاحیتوں اور تخلیقی قوتوں کو بروئے کار لاتا ہے اور اپنے اندر قدرتی صفات پیدا کر لیتا ہے۔ میں اس کو شاعر کا یوٹوپیا سمجھتا ہوں۔ ایسا یوٹوپیا جس کا خواب انسان کی مسلسل ترقی کے لیے ضروری ہے۔ اس یوٹوپیا میں مارکس بھی اقبال کا ہم خیال ہے۔ طبقاتی انقلاب اور سوشلسٹ ریاست انسان کے سفر ارتقا کی صرف ایک منزل ہے۔ اس کو اس سے بہت آگے جانا ہے۔ جس منزل کو مارکس نے کیونزم کہا ہے اس میں انسان اپنی ساری تخلیقی صلاحیتوں کا مکمل طور سے مالک ہو گا اور کوئی ریاست کوئی اقتدار، کوئی آلہ جبر اس پر حاوی نہ ہو گا۔ اس وقت انسان پہلی بار انسان بنے گا جو طبقات کی تقسیم اور جبر سے آزاد ہو گا، جسمانی اور ذہنی محنت کے تضاد سے نجات حاصل کر لے گا۔ توہمات سے بلند ہو جائے گا اور اس کی ایک ہی ذات میں متعدد قانون اور علوم کے سرچشمے ہوں گے۔

اقبال نے یہ شعر جس استعارے میں کہا ہے وہ ویرانت اور اپنی شد کے زمانے سے لے کر آج تک صوفیوں اور سنتوں نے استعمال کیا ہے۔ بکیر نے کہا۔ باگوں نا جانا جا رہے، تیری کایا میں گنجا رہے۔ اور بے دل نے کہا ہے۔

ستم است اگر ہوست کشد کہ بیر سرد سمن در آ تو ز غنچہ کم نہ میدہ در دل گشا پھمن در آ

اقبال نے دل کے اندر کے بارغ کو جو انسان کی روحانی اور تخیلی صلاحیتوں کا استوار رہے، فطرت کے تجلی نثار کے نام سے یاد کیا ہے۔ سوشلسٹ ریاست انقلابی ریاست سبھی پھر بھی ریاست ہے اور انسان کو ابھی ریاست کی محدودیت سے لاریاست کی لامحدودیت تک کا سفر طے کرنا ہے۔ بانگ درا، میں اقبال کی فکر نے سرمایہ داری نظام کو قطعی طور سے روک دیا جس پر طلوع اسلام کے یہ اشعار شاہد ہیں۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں زورِ انساں کا شکاری ہو
تدبیر کی نسلوں کا رسی سے محکم ہو نہیں سکتی
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اسی کتاب میں ایک قطع ہے جس کو زجانے کہیں سے سر عبد القادر نے کتاب مرتب کرتے وقت ظریفانہ کلام میں شامل کر دیا ہے۔ حالانکہ اس میں کوئی ظریفانہ بات نہیں ہے۔ کارخانے کا ہے مالک مروک نا کردہ کار عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار کہہ گئے ہیں لیس لیل انسان الا ما سعى کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار اسی کو شاعر نے اور بہتر سطح پر زبورِ برجم میں پیش کیا ہے اور وہ بھی انقلاب کے پیام کے ساتھ۔

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفا کے دہ خدایاں کشتِ ہمتاں خراب
انقلاب

انقلاب اسے انقلاب

یہاں میں پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کی انقلابی نظموں کی طرف توجہ دانا چاہتا ہوں ان میں اقبال نے ان خطرات کی طرف اشارہ کیا ہے جو انقلاب کو پیش آ سکتے ہیں۔ لیکن اس حقیقت کا اعتراف ناگزیر ہے کہ اقبال نے ذرائع پیداوار کی ذاتی ملکیت اور ان کے استعمال سے انسانی استحصال کو حرام قرار دیا ہے۔ یہ کیونزم کا بنیادی اصول ہے جس کو اقبال

نے اس طرح تسلیم کیا کہ اس کا جواز اسلام میں تلاش کریا۔ لیس اِلِی النّسان اِلّا ما مسّعی
کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے بعد جاوید نامہ (۱۹۳۱ء) کے یا شاعر و عورت فکر دیتے ہیں یہ

حق زمین را جز مستلّم ما نگفت

ایں متلّم بے بہا مفت است مفت

وہ خدا یا نکتہ اتر من پذیر

رزق و گور ازوے بکیر اور بکیر

یہ کہہ کر کہ خدا نے زمین ساری بنی نوع انسان کو مفت عطا کی ہے، اس لیے اسی سے رزق
اور گور حاصل کرنا چاہیے لیکن اس پر قبضہ نہیں کرنا چاہیے اقبال نے اس اسلامی نکتہ کی وضاحت
کی ہے کہ زمین کو انفرادی ملکیت نہیں ہوتا چاہیے۔ یہ الگ بات ہے کہ مسلمانوں نے بارہ
تیرہ سو سال دنیا کے مختلف حصوں میں سلطنتیں بنائیں اور حکومت کی لیکن کبھی اس اسلامی اصول
پر عمل نہیں کیا۔ اس وقت بھی کوئی اسلامی ملک اس اصول پر کار فرما نہیں ہے سوائے ان
ملکوں کے جو اشتراکی انقلاب سے گزر رہے ہیں۔ کارخانے اور زمین دو سب سے بڑے ذرائع
پیداوار ہیں اور ان پر انفرادی قبضے کو حرام قرار دے کر اقبال نے کمیونزم کے بنیادی اصول
کو تسلیم کر لیا ہے لیکن جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں اس کے لیے اسلامی روایات سے جواز
حاصل کیا۔

اس منزل پر اقبال نے بڑی شدت کے ساتھ یہ محسوس کیا کہ کمیونزم میں روحانیت کی
آئینہ نش ضروری ہے۔ یہ باب جاوید نامہ (۱۹۳۱ء) میں کھلتا ہے جہاں مارکس کو پیغمبر بے
چربیل کہہ کر "قلب اومومن و ما غش کافرست" کے الفاظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جو کچھ جاوید نامہ
میں کہا ہے اس کو اقبال نے "پس چه باید کرد" (۱۹۳۲ء) میں دہرایا ہے۔

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ

بندگی با خواہی آمد بچنگ

روس را قلب و نظر گردیدہ خوں

ز ضمیرش حرف لا آمد بروں

اں نظامِ کہنہ را پر ہم زداست

تیز نیشتہ بر رگِ عالم زداست

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ
 لاسلاطین لاکلیسا لالہ
 فکر او در تند باد لایماند
 مرکب خود را سوئے الا نراند
 آیدش روزے کہ از زورِ جنون
 خویش را زیں تند باد آرد برون
 در مقام لانیاساید حیات
 سوئے الا می خرامد کائنات
 لاو الا سازو برگ امتاں
 نفی بے اثبات و گر امتاں
 در محبت پختہ کے گرد خلیل
 تانگزدو لا سوئے الا دلیل
 اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن
 نوعہ لاپیش نمردے بزن
 ایں کہ می بینی نیر زرد باد و جو
 از جلال لالہ آگاہ شو

(پس چے باید کرد اے اقوام شرق)

اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے اسلم اور کمیونزم کی اس مماثلت پر بہت زور

دیا ہے کہ

ہم چو ما اسلامیہاں اندر جہاں
 قیصریت را شکستی استخوان

وہ یہ بھی محسوس کرتے رہے کہ اشتراکی جمہوریت اسلم کے اصولوں سے بہت قریب ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ:

”اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلم کے بہت قریب آجاتا ہے۔ اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا کہ اگر کسی زمانے

میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔“

(اقبال اور سیاست نئی صفحہ ۲۴۶)

پھر اپنے انتقال سے ایک سال پہلے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے ایک خط میں قائد اعظم محمد علی جناح کو یہ لکھا ہے:

"The insertion of Jawaharlal's Socialism into the body politic of Hinduism is likely to cause much bloodshed among the Hindus themselves. The issue between Social democracy and Brahmanism is not dissimilar to the one between Brahmanism and Buddhism. Whether the fate of socialism will be the same as the fate of Buddhism in India, I can not say. But it is clear in my mind that if Hinduism accepts Social democracy it must necessarily cease to be Hinduism. For Islam the acceptance of Social democracy in some suitable form and consistent with the legal principles of Islam is not a revolution but a return to the original purity of Islam." (Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan.

Edited by Hafeez Malik. Page 356)

ان اقتباسات سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اقبال یہ چاہتے تھے کہ کیونکر خدا کا اقرار کرے اور روحانیت کو قبول کرے اور اسلام اشتراکیت کی اقتصادی جمہوریت کو قبول کرے جس کے لیے اسلام میں جواز موجود ہے۔ اگر پہلی بات ممکن نہیں ہے تو دوسری بات ممکن ہو سکتی ہے۔ اسلام کے لیے اشتراکیت کی اقتصادی جمہوریت کے قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ آخری نکتے کی وضاحت بال چریل اور ضرب کلیم میں ملے گی۔ میں بال چریل کے تین مضمون یعنی لینن خدا کے حضور میں، فرشتوں کا گیت، اور فرمان خدا اور زمین کے ساتھ ضرب کلیم

کی تین نظموں یعنی اشتراکیت، کارل مارکس کی آواز اور انقلاب کو کمونزم اور اس دم کے متعلق اقبال کی آخری دستاویز سمجھتا ہوں۔ ان نظموں کے تجزیے سے بہت دلچسپ نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

بال جبریل کی پہلی نظم میں سین کی زبان سے خدا کے وجود کی شہادت دینے کے بعد اقبال سرمایہ داری نظام اور بلوکیت پر بھرپور تنقید کرتے ہیں اور اس زبان میں اس کی دھجیاں اڑاتے ہیں جو مارکس نے استعمال کی ہے۔ یہاں اشارے اور کنایہ کو نظر انداز کر کے شاعر نے اس برہنہ گفتاری سے کام لیا ہے جو زریہ شاعری کے فکری حصوں میں ہوتی ہے اور جس پر آج کی اسلوبی تنقید (stylistic criticism) غورے بازی اور پروپگینڈے کا الزام لگاتی ہے۔

ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرکب مضاجات
علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں فیلم مساوات

یہ نظم اس اہم سوال پر ختم ہوتی ہے۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات

یہاں سے دوسری نظم شروع ہوتی ہے جس میں فرشتے خدا کی بارگاہ میں عرض کرتے ہیں "لغش گرازل ترا نقش ہے نا تمام ابھی" اور اس نا تمامی کا مظہر یہ ہے کہ "بندہ ہے کوچہ گرد ابھی، خواجہ بند بام ابھی" گویا دنیا اور انسانیت تکمیل کی منزل کی طرف اس وقت بڑھے گی جب اس استحقاق کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اور اب تیسری نظم کی صورت میں فرمان خدا نازل ہوتا ہے اور یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اس استحقاقی نظام کو مٹانے کے لیے۔

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرمائے غلاموں کا بھوسوڑ لٹیں سے
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

جس کھیت سے وہاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو
سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
لیکن یہ نظام جس کو ہم غیر طبقاتی نظام کہہ سکتے ہیں، مذہب اور روحانیت سے
عاری نہیں ہونا چاہیے اس لیے آخری شعر۔

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے

میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو

اس میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ مذہب کا استعمال استحصالی طاقتیں کرتی رہی ہیں اور
اب یہ جمہور کی بہبود کا حصہ ہونا چاہیے۔ سنگ مرمر کا حرم اور مٹی کا حرم اس طبقاتی حقیقت
کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ تین نظموں کے اس سٹ میں دلچسپ بات یہ ہے کہ لینن کو اس انداز
سے پیش کیا گیا ہے کہ ڈاکٹر محمد دین تاثیر کو یہ شبہ ہوا کہ اقبال نے لینن کو سینٹ (ولی اللہ) کا درجہ
دے دیا ہے (اقبال کی نظموں کے انگریزی ترجمے۔ وکٹر کیرن کا دیباچہ از ڈاکٹر تاثیر) اور
آخری نظم میں فرمان خدا جس زبان میں نازل ہوتا ہے وہ "پینمبر بے جبریل" مارکس کی زبان سے
اتنی قریب ہے کہ خلیفہ عبدالحکیم نے اس کو کیونسٹ مینی فسٹو کا لب لباب قرار دیا ہے۔

(تنقیدی تناظر۔ ڈاکٹر قمر رس صفحہ ۱۲۲)

ان تینوں نظموں کا تانا بانا Pattern فلسفہ خودی کا ایک نہایت اہم نکتہ کی بنیاد پر
ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ خدا کی بنائی ہوئی دنیا ناتمام ہے۔ انسان جو خود چھوٹے سے پیمانے پر
ایک خالق ہے اس کو اپنی تخلیق کے ذریعے سے تکمیل کی منزل کی طرف لے جانا ہے۔ ان تینوں
نظموں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تخلیق سماجی نظاموں کی تشکیل کو بھی اپنے دائرے میں لے لیتی ہے
یہ "نقش گرازل" کے ناتمام نقش کی تکمیل دنیا کے غریبوں (محنت کشوں کی بیداری سے
ہوگی اور یہ بیداری بھی خودی کی بیداری ہے۔

ضربِ کلیم کی تین نظمیں جن کا میں ذکر کر رہا ہوں فنی اعتبار سے بال جبریل کی تین نظموں
سے کم درجہ کی ہیں پھر بھی بہت اہم ہیں۔ ان میں سے صرف ایک نظم "اشتر اکیت" کا تجزیہ کافی
ہوگا۔ یہ چھوٹی سی نظم ہے اور یہاں پوری اس لیے نقل کی جا رہی ہے کہ عام قاری کے ذہن

میں اقبال کی دوسری مقبول نظموں کی طرح محفوظ نہیں۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مہجور
فسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا ہزار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بت درج و اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اسے مرد مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا حدت کردار
جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

پہلی چیز اس نظم کی کتابت کا انداز ہے۔ سارے مصرعے پوری کتاب کی نظموں کی طرح ایک قلم سے لکھے گئے ہیں لیکن لفظ روس نہایت جلی قلم سے لکھا گیا ہے تاکہ نظر پڑتے ہی نمایاں ہو جائے۔ یہ کتابت کی کرامت نہیں بلکہ اقبال کی ہدایت ہے (زبور عجم میں بھی یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ ایک غزل میں حیدر اور رازی کے الفاظ جلی ہیں۔ ایک اور غزل میں خاوریان کا لفظ جلی ہے اور ایک اور غزل میں افنگ کا لفظ) اس سے روس کی گرمی رفتار کے متعلق اقبال کا ذہن اور جذباتی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

اب اگر معنوی اعتبار سے اس نظم پر غور کیا جائے تو چند الفاظ کلیدی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور معنی کی ان تہوں تک رہنمائی کرتے ہیں جن کو شاعر نے کھل کر بیان نہیں کیا ہے۔ یہ کہنے کے بعد کہ آج کے تاریخی دور میں جس کا مفہوم "قوموں کی روش" کے الفاظ میں مضمر ہے، "روس کی گرمی رفتار" بے سود نہیں ہے۔ شاعر "شوخی افکار" پر اندیشہ کو مجبور قرار دے رہا ہے۔ یعنی روس کی گرمی رفتار نے اس پر مجبور کر دیا ہے کہ انسان نے "افکار کی تلاش کرے" ورنہ افکار تمام "فسودہ طریقوں" سے زمانے کو بے اثر کر دیتے ہیں۔ یہ وہی بات ہے جو فرمانِ خدا میں کہی گئی ہے۔ "جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو" اب نظم کا ایک نہایت اہم شعر آتا ہے کہ "انسان کی ہوس" نے جن "اسرار" کو چھپا کر رکھا تھا وہ اب بتدریج کھل رہے ہیں

آخر وہ کون سے اسرار ہیں؛ چونکہ روس کی گرمی رفتار سے وہ اسرار کھل رہے ہیں اس لیے ذہن مارکس کی طبقاتی تعلیم کی طرف جاتا ہے (اس طرح کی دوسری نظم کارل مارکس کی آواز ہے) یہ بات مارکس نے کہی ہے کہ ہر سماج کا طبقاتی کردار اور طبقاتی کشمکش صدیوں پرانی ہے۔ جب سے سوسائٹی وجود میں آئی ہے وہ طبقات میں تقسیم رہی ہے۔ لیکن یہ راز اب تک پوشیدہ تھا۔ مارکس نے اس راز کو بے نقاب کیا ہے۔ اب طبقاتی کشمکش برہنہ شکل میں دکھائی جاسکتی ہے اور پوشیدہ اسرار کھل کر سامنے آ رہے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب تاریخ اور معاشرہ نے افکار سے دوچار ہے تو مسلمان کیا کرے؛ اقبال کا یہ ثورہ ہے کہ وہ قرآن میں غوطہ زن ہو اور دعا یہ ہے کہ مسلمان کو خدا "جدت کردار" عطا کرے۔ اس جدت کردار کے بغیر قرآن میں غوطہ زن ہو کر وہ گوہر حاصل نہیں کیے جاسکتے جو وہاں محفوظ ہیں۔ اس شعر کے بعد اگر ہم پھر اس سے پہلے کے شعر کی طرف واپس جائیں تو اس کا ایک نیا مفہوم ظاہر ہوتا ہے۔ انسان کی ہوس نے جن اسرار کو چھپا رکھا تھا وہ قرآن کے اسرار ہیں اور اب جدت کردار کے ساتھ ظاہر ہوں گے۔ کیا انسان کی ہوس سے مراد ماضی اور حال کے مسلم حکمرانوں اور صاحب اقتدار طبقوں کی ہوس مراد نہیں ہے جنہوں نے جاگیر داری اور سرمایہ داری کے نظم معیشت اور نظام سیاست کو اختیار کیا اور قرآن کے اسرار کی طرف توجہ نہیں کی جو انسان کی نجات کا باعث ہوتے ہیں۔ اس مقام پر اقبال کے برسوں پہلے امام حسین کی شان میں کہے ہوئے اشعار یاد آتے ہیں:-

موسئی و فرعون و شبیر و یزید

ایما در تو از جہاں آید پدید

رمز قرآن از حسین آموختیم

ز آتش او شعلہ ہا اندوختیم

شوکت شان و فریاد رفت

سطوت غناطہ ہم از یاد رفت

تار ما از زخمہ اش لریزاں ہنوز

تازہ از تکبیر او ایساں ہنوز (رموز بخودی شہداء)

تاریخی اعتبار سے امام حسین کا جہاد اموی خلافت کے ابتدائی دور میں اس

جاگیردارانہ ملکیت کے خلاف تنہا جس نے اسلام میں اپنی جگہ بنالی تھی۔ "شوکتِ شام" اموی ملکیت کی طرف اشارہ ہے اور "فرغداد" عباسی حکومت کی طرف۔ "سلطوتِ غناطہ" سے قرین ان تمام مسلم حکومتوں اور ریاستوں کی طرف چلا جاتا ہے جو مختلف صدیوں میں دینار کے مختلف علاقوں میں قائم ہوتی رہیں لیکن "رمزِ قرآن" کو چھوڑ کر جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ معیشت اختیار کرتی رہیں اور زمین کو جس کی ذاتی ملکیت اسلام میں حرام ہے، منصب داروں اور جاگیرداروں میں تقسیم کرتی رہیں۔

اب نظم "اشتراکیت" کا آخری شعر ہمارے سامنے ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمان جدت کر دار کے ساتھ قرآن میں غلط فہمی ہو کر کن رموز و اسرار کو بے نقاب کر سکتا ہے۔ یہ رموز و اسرار قرآن کی ایک آیت قل العفو میں پوشیدہ ہیں جس کا یہ مفہوم ہے کہ مسلمان کے پاس اس کی ذاتی ضرورت کے بعد جو دولت بچ جائے وہ براہِ خدا میں یعنی عام انسانوں کی فلاح و بہبود کے لیے صرف کی جائے۔ دیکھیے یہ نکتہ کیونزم کی اس تعلیم سے کتنا قریب ہے کہ انسانیت اپنی صلاحیت کے مطابق محنت کرے اور اپنی ضرورت کے مطابق محنت کی پیداوار یا دولت کو استعمال کرے یہ آخری مصرع کہہ کر کہ "اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار" اقبال نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اب سے پہلے یہ حقیقت پوشیدہ تھی یا حکمرانوں کی ہوس نے اس کو پوشیدہ رکھا تھا اور "شاید" کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ اب بھی یہ اندیشہ ہے کہ ہوس اس کو چھپائے رکھے اور نمودار نہ ہونے دے۔

مجھے اس مقام پر یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ نظم کا عنوان "اشتراکیت" ہے اور نظم کا مفہوم قرآن کی آیت قل العفو ہے۔ اس لیے میں اقبال کی تعلیم کو ڈاکٹر تاثیر اور عزیز احمد کی طرح، اسلامی اشتراکیت کہنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتا ہوں۔

اس تشریح کے بعد یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ ابلیس کی مجلسِ شوریٰ میں یہ مصرعہ کہ اسلام "منعموں کو مال و دولت کا بتاتا ہے" "ہاں ہاں گاندھی کے ٹرسٹی شپ کے اقتضائی نظریے سے قریب ہونے کے بعد بھی اس سے مختلف ہے۔ اور قل العفو ہی کی مزید تشریح ہے۔ اس میں منعم کے معنی سرمایہ دار یا جاگیردار نہیں ہیں کیوں کہ اقبال نے اس نظم کے اسلامی نظام میں ذرائع پیداوار کی ذاتی ملکیت کی تائید نہیں کی ہے جس پر یہ شعر شاہد ہے۔

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ کہ جو اقبال کے انتقال کے بعد ارمغان حجاز میں شائع ہوئی بعض لوگ کیونسٹ دشمن نظم کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ اس نظم میں چار سیاسی، سماجی اور معاشی نظام پیش کیے گئے ہیں۔ سرمایہ داری، ملوکیت، فاشزم، کمیونزم اور اسلام۔ پہلے دو نظام، سرمایہ داری، ملوکیت اور فاشزم، شیطانی نظام ہیں۔ تیسرا انسانی نظام ہے اور چوتھا اسلامی، اقبال پہلے دو شیطانی نظاموں پر تیسرے انسانی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اسلامی نظام کو تیسرے نظام سے بہتر سمجھتے ہیں۔ اس نظام کو اگر اقبال کی جو کچھ فکر کے پس منظر میں دیکھا جائے جس کا تجزیہ میں نے اس مضمون میں کیا ہے تو اس نظم کی اصل حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔

فقیر سید وحید الدین نے روزگار فقیر کی جلد دوم کے صفحہ ۹۹-۹۸ پر طبقاتی تقسیم کے بارے میں اقبال کے جن خیالات کو پیش کیا ہے وہ کسی قدر اچھے ہوئے ہیں لیکن ایک بات نہایت واضح ہے کہ مستقبل کی دنیا میں حکومت مزدور طبقے کی ہوگی۔

اب میں پھر ضربِ کلیم کی تین نظموں کے سٹ کی طرف واپس آتا ہوں۔ نظم ”اشتراکیت“ کے بعد دوسری نظم ”سارل مارکس کی آواز“ ہے جس میں مغربی نظامِ معیشت کو علم و حکمت کی مہرے بازی کہا گیا ہے اور آخری مصرع میں اس کے کردار کو ظاہر کیا گیا ہے۔

”ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش“

اس مصرعہ کے ساتھ نظم ”نین“ کا یہ مصرعہ اس مفہوم کو مزید تقویت پہنچاتا ہے۔
”پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات“

اس کے بعد تیسری نظم چار مصرعوں کا قلم ہے۔ وہ انقلاب کا مژدہ ہے جو ایشیا کی

خودی اور یورپ کے منہیروؤں کی بیداری کے لیے ضروری ہے۔

نظموں کے اس سٹ میں ایک خیال بار بار نمایاں ہوتا ہے۔ ”فسودہ طریقوں سے

زمانہ ہوا بیزار“ ”جہان نو کو نہیں گوارا پرلے افکار کی نمائش“۔ ”تربیب آگئی شاید جہان پیر کی موت“ یہی بات اقبال نے اپنی نظم زمانہ میں کہی ہے۔

جہان نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالم پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقاموں نے بنا دیا تھا قمار خانہ

اشتراکیت کے متعلق اقبال کے زاویہ نگاہ کو سمجھنے میں بعض ایسے مقامات بھی آئے ہیں جن سے گزرنا آسان نہیں ہے۔ مثلاً جب جاوید نامے میں وہ جمال الدین انغالی کی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ:

دینِ این پیغمبر حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ مارکسزم کے معاشی نظریے کے اس پہلو پر تنقید کے ساتھ شاعر ملت سے خود اپنے بیانات کی تردید کی ہے۔ انھوں نے ایک معاشی مسئلے کو اخلاقی مسئلہ بنا دیا۔ گاندھی جی نے اس طرح اچھوتوں کے مسئلے کو اخلاقی سطح پر حل کرنے کی ناکام کوشش کی اور یہ مسئلہ ابھی تک باقی ہے۔ اس پر اقبال نے یہ شعر کہا تھا ہے

رشی کے قاتلوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طسم
عصا نہ ہو تو کلہمی ہے کارِ بے بنیاد

مگر جب وہ خود ایک اہم معاشی مسئلے کو اخلاقی مسئلہ میں تبدیل کر دیتے ہیں تو کلیم کا عصا ہاتھ سے پھوٹ جاتا ہے۔ اگر مساوات کا تہم دل کی زمین میں بار آور ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی کب ہیں کہ مساوات قائم کرنے کے لیے معاشی نظام میں تبدیلی بلکہ انقلابی تبدیلی ضروری نہیں ہے۔ شاعر کے یہ مصرعے اور اشعار یاد کیجیے۔

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ در

خواجہ از خونِ رگِ مزدور ساز و لعلِ ناب
از جفائے وہ خدایاں کشتِ دہقانِ خراب

وہ خدایا نکستہ از من پذیر

رزق و گور از وے بکیر اور ابکیر

ان اشعار کے سامنے مساوات شکم کی تنقید کمزور نظر آتی ہے۔ مساوات شکم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر شخص کو دو دو یا چار چار روٹیاں برابر تقسیم کی جائیں گی اور انسان حیوانی سطح پر زندگی بسر کرے گا۔ اس کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ معاشی نظام اس نہج پر ہونا چاہیے کہ ایک طبقہ دوسرے طبقے کا معاشی استحصال نہ کر سکے۔

جس کیفیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی

اُس کیفیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

جب خوشہ گندم دہقان کی روزی یا روٹی میں تبدیل ہوتا ہے تو مساوات شکم کی بنیاد پڑتی ہے کیا اسلام کی تعلیم میں یہ سبق موجود نہیں ہے کہ جب تم پیٹ بھر کے کھاؤ تو یہ دیکھ لو کہ تمہارا کوئی ہمتا بھوکا تو نہیں ہے۔ حضرت علی نے اپنے زمانہ خلافت میں، بصرہ کے گورنر عثمان ابن عفیف کو ایک خط میں تحریر فرمایا کہ ”مجھے معلوم ہوا ہے کہ بصرہ کے ایک بے فکرے نے ہمیں دعوت دی اور تم دڑ پڑے۔ قسم قسم کے کھانے کھائے تھے۔ تم مزائے کے کھاتے تھے اور تمہارے آگے قابلوں پر قابیں بڑھائی جاتی تھیں۔ میں نہیں سمجھتا تھا کہ تم ایسے لوگوں کی دعوت قبول کرو گے جن کے دروازے پر محتاج ڈھٹکا رہے جاتے ہیں اور جن کے دسترخوان پر صرف مالدار بلائے جاتے ہیں۔ اب سوچو اس دعوت میں تم نے کیا کھایا جس کھانے کی جلالت مشتبہ ہو اسے تھے کر کے نکال ڈالو.... جب کہ حجاز میں یا یمامہ میں کوئی ایسا ہو جسے ایک روٹی کی بھی اُمید نہیں جس نے کبھی شکم سیری جانی ہی نہیں، کیا یہ ہو سکتا ہے کہ میں شکم سیر ہوں اور میرے گرد بھوکے پیٹ اور پیاسے جگر بلبلا رہے ہوں؟ کیا میں ویسا ہو جاؤں جیسا شاعر نے کہا ہے۔ یہ بیماری کیا کم ہے کہ تمہارا پیٹ کھانوں سے بوجھل ہو اور لوگ چھپڑوں تک کو ترس رہے ہوں۔“ (منہج البلاغہ۔ احباب پبلشر۔ لکھنؤ صفحہ ۸۰۴ - ۸۰۶) اسلامی مساوات کی بنیاد اکل حلال پر ہے اور اکل حلال مساوات شکم کی بنیاد بن جاتا ہے۔ جس معاشرے میں سب کے لیے اکل حلال کا سامان ہو صرف اُس میں مساوات شکم ممکن ہے۔ یہ کہنا ہرگز صحیح نہیں ہے کہ مارکسزم کی بنیاد مساوات شکم پر قائم ہے۔ مساوات شکم اس کا صرف ایک پہلو ہے جس کو اقبال کے ایک فقرے سے واضح کیا جاسکتا ہے جو انھوں نے گاندھی جی کو ۲۹ نومبر ۱۹۲۱ء میں لکھا تھا۔ ”سیاسی آزادی سے قبل معاشی آزادی ضروری ہے۔“

اقبال کا آئیڈیل اسلام تھا۔ قرآن اور مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی ان کا انیسریشن اور انقلاب آنے کا پیغام، ان کے تصور انقلاب میں روحانی اقدار کے ساتھ کمیونزم کے بعض عناصر کی آمیزش ہے۔ ان کے فلسفہ و فکر کی سب سے بڑی دین اُن کا تصور انسان ہے، جس کی روشنی سے اُن کی شاعری جگمگا رہی ہے۔ خود خدا کا بنایا ہوا جہان اس کو کب کی تابانی سے

روشن ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ ”میرے آبا و اجداد برہمن تھے۔ انھوں نے عربوں اس سوچ میں گزار دیں کہ خدا کیسا ہے۔ میں اپنی عمر اس سوچ میں گزار رہا ہوں کہ انسان کیا ہے“ (فیضان اقبال۔ مرتبہ، شورش کاشمیری صفحہ ۲۳۰) ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ ”میری نظریں ایک بڑھی کے ہاتھ جو آریے کے مسلسل استعمال سے کھردرے ہوئے ہیں اس دانشور کے نرم و نازک ہاتھوں کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت اور کارآمد ہیں جس نے قلم کے سوا کوئی دوسرا وزن نہیں اٹھایا“ (اقبال پرنٹ فلاسفر آف پاکستان۔ انگریزی۔ مرتبہ حفیظ ملک کولمبیا یونیورسٹی پریس۔ امریکہ) انھوں نے پطرس بخاری کو محض فلسفہ میں کھوجانے سے روکا تھا اور اپنے قاری اور ناقد کو بتایا کہ یہ

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر ذہن کے ہنگامے

بڑی ہے مستی اندیشہ ہائے انسا کی

اس لیے محض فلسفے کی خشک اور روحانیت کی منور دنیا میں اقبال کی تلاش

ممکن نہیں ہے۔ اقبال کا اسلام ملا کے اسلام سے مختلف ہے۔ شاعر مشرق کو صرف شاعر ملت بنا کر ان کی جدید ذہنی کیفیت (modernism) کو نظر انداز کرنا خطرناک ہے۔ یہ راستہ قرون وسطیٰ کے اندھیروں میں گم ہو جاتا ہے اور قوموں کے لیے ذہنی پسماندگی کا سامان فراہم کرتا ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی

روح آہم کی حیات، کشمکش انقلاب

مغرب۔ اقبال کا ذہنی آسیب

عظیم فیضی کے نام اقبال اپنے ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں: ”عوام الناس اپنی ناکارہ قدر و منزلت دوسروں پر ہی بچھا ور کر دیں۔ جو ان کے جھوٹے مذہبی اور اخلاقی معیاروں کے مطابق عمل کرتے اور زندگی گزارتے ہیں۔ میں ان کے ایسے سماجی ضابطوں کے سامنے ہر تسلیم خم نہیں کر سکتا، جو انسانی ذہن کی فطری آزادی کو پامال کر دیتے ہیں۔“

(ترجمہ ڈاکٹر منظر عباس نقوی)

اقبال کی وفات کے چالیس سال بعد ان کا کلام آج مذہبی فتاویٰ کی زینت اور اخلاقی موعظ کا معیار بن گیا ہے۔ ان کی شخصیت عوام الناس کی قدر و منزلت کی آماجگاہ اور ان کا مزار مرجع خاص و عام ہے۔ اسے تاریخ کی ستم ظریفی کہیے یا اقبال کی ذاتی کامرانی، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس قبول عام اور مسند ارشاد کی مستحکم بنیاد ان کا وہ عجیب و غریب رویہ بہم کرتا ہے، جو انھوں نے اپنے زمانے کی فکری تحریکات، نظریاتی تہلکوں اور علمی آویزشوں کے متعلق اپنایا۔ وہ کبھی مارکس اور کبھی نطشے پر یہ پھبتی کہتے رہے کہ ”قلب او مومن دماغش کا فراست“ لیکن ان کے ذہن اور ضمیر کو ذرا قریب سے ٹولا جائے تو یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ دراصل خود ان کی اپنی ہی روئداد ہے جو گفتہ آید در حدیث دیگران کا اجرا پیش کرتی ہے۔ اقبال اپنی فکری اور جذباتی واردات کالیوں ذکر کرتے ہیں۔

اسی کشمکش میں گزریں میری زندگی کی راتیں کبھی سوز و ساز رونی کبھی بیخ و تاب رازی
اقبال ایک بڑے شاعر اور بہت بڑے دانشور تھے۔ انھوں نے دانش و دین و علم و فن کے اہم اور متنازعہ فیہ مسائل پر گہرائی سے غور کیا اور جب ان گتھیوں کو بہ نرم خود سلجھا

چکے تو اپنے صاحب جنوں ہونے کی دعا مانگتے رہے۔ لیکن اُن کا کلام شاہد ہے کہ رازی اور رومی کی اس کشمکش میں وہ دل و نظر کا سفینہ پوری طرح سنبھال کر نہ لے جاسکے۔ وہ چاہے لاکھ کہیں کہ جیتا ہے رومی، ہاں اسے رازی، لیکن رومی کے سر بار بار دستا بر فضیلت باندھنے کے باوجود انھیں دفعتاً اچھٹا ہوتا ہے، جب رازی پھر رومی کے مقابلے میں خنجر بدست و تیغ حائل سامنے آکھڑا ہوتا ہے۔ رومی اور رازی کے اس استعارے کو خبر اور نظر یا عشق اور عقل کا معرکہ کہیے، لیکن اس کی تان آخر کار مشرق اور مغرب کے فکری رویوں اور روایات پر گونٹنی ہے۔ اقبال عمر بھر اپنے کلام کے شکم پر ان مخالف، مختلف اور متضاد دم لہروں میں توازن پیدا کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ کبھی عشق کی یہ جست زمین و آسمان کی بے کراہیوں کا قصہ تمام کر دیتی ہے اور کبھی اس دشت میں جبریل ایک زبلوں صید کی طرح پر پھڑپھڑاتا نظر آتا ہے۔ ایسے مقامات پر اقبال کے لہجے میں یہ اعتماد بکھرتا ہے :

خود نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ زندا

لیکن کبھی کبھی فرنگِ دل میں خرد کی معموری کے اندیشے اور امکان سے اُن کے رقصِ رسن (Tightrope dance) کا توازن بگڑنے لگتا ہے۔ اور وہ حزن آمیز لہجے میں پکارتے ہیں :

کھلتا نہیں مرے سفرِ زندگی کا راز
جراں ہے بوعلی کہ میں آیا کہاں سے ہوں
لاؤں کہاں سے بندہ صاحبِ نظر کو میں
رومی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہِ ہمد کو میں
پھر آہستہ آہستہ اُن کے بچپن کے توہمات و تعصبات کا زرخِ تنگ سے تنگ تر ہو جاتا ہے۔
تو وہ "اپنی نگاہ آلودہ اندازِ فرنگ" سے پیچھا چھڑنے کے لیے دعا کا دم نہا مانتے ہیں۔

تو اسے مولائے شراب آپ میری چارہ سائی کر

میری دانش ہے فرنگی، میرا بیمار ہے زمانہ رازی

اس شعر کا لہجہ گوہ ہے کہ اقبال کا اعتراف کہ میسر ہی دانش ہے افرنکی، اُن کے وجود کی گہرائیوں سے ابھر رہی ہے۔ اقبال کی دانش افرنکی تھی اور اسی لیے وہ ہمارے سب سے بڑے دانشور شاعر ہیں۔ اُن کی طبیعت کے ارغٹوں سے جو نغمے نکلے، اُن کا رنگ اور آہنگ ہرگز اس

درجہ پر کیف نہ ہوتا اگر یہ مذہب کی زخم وری کے مرہون منت نہ ہوتے۔ البتہ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ عمر بھر میخانہ مغرب کی سرور بخش صہبا کے تم لٹھکانے والا یہ رند بلا نوش کیوں بار بار مغرب کی عطا سے منہ چرا کر اس کی خطا کا ذکر چھیڑتا رہتا ہے۔ حالانکہ اس کے کلام کا سارا مزاج اس بات کا غماز ہے کہ اگر مغرب کا عقل و شعور اس کے ذہن و ضمیر میں ضیا پاشی نہ کرتا تو اس کے فکر و فن کی قوس قرع ایک سادہ رنگ لکیر سے زیادہ نمایاں نہ ہوتی۔

اخذ و استفادے کے اس عمل میں اقبال نے مغرب کے تئیں جو رویہ اپنایا وہ اقبال کے عمومی طور طریقے (Pattern of behaviour) سے بہت مختلف نہیں ہے۔ ان کی محبت اور عداوت کا کھیل بیک وقت کار فرما رہتا ہے، اور مختلف نظریات شخصیات اور مظاہر کے ساتھ ان کا یہ حریفانہ اور عاشقانہ تعلق دردِ مجھوری کے ہزاروں رنگوں میں سلنے آجاتا ہے۔ مغرب کے تئیں اور مفہوم کا معاملہ تو بڑا ہے۔ خواجہ حافظ کے پیرایہ بیان کی شیرینی کا ماجرا لے لیجیے۔ اقبال، حافظ کے قدموں کی آہٹ سنتے ہی، 'الحذر رازِ حافظ صہبا گذار' کا نعرہ بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے فارسی کلام کی دلکشی اور رعنائی کا سارا راز اس بات میں مضمر ہے کہ اس میں کلامِ حافظ کی حلاوت کا رُس قطرہ قطرہ پکتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

رواں ہو برگ گلِ ثر سے جیسے بوسے شمیم

مغرب کو مطلع کرنے کے باوجود اقبال عمر بھر مغرب کے خوشہ چیں رہے۔ لیکن جب جب بھی مغرب اور افرنک کے استدلال اور کمال کا تیز نوٹان کی نگاہ کو خیرہ کرتا رہا، وہ مغرب پر بڑی بے رحمی اور بے دردی سے برستے رہے۔ مغرب کے ساتھ ان کی اس تعصب آمیز روش کا جو نتیجہ خود ان کے کلام کے حق میں برآمد ہوا، اس کا ماجرا خود اقبال کے دوست، مفسر، مبلغ اور قصیدہ نگار خلیفہ عبدالحکیم کی زبانی سنیے :

”اقبال کے یہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر تنقید ہی ملتی ہے۔

اور یہ مخالفت اس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں

میں جاوبے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ

اثر ہوتا ہے کہ اقبال کو مغربی تہذیب میں خوبی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔

اس کے اندر اور باہر فساد ہی فساد نظر آتا ہے۔ گویا یہ تمام کارخانہ ابلیس

کی تھیلی ہے... اپنی غزلوں میں بھی حکمت و عرفان، تصوف اور ذوق و شوق

کے اشعار کہتے کہتے یوں ہی ایک آدھ مغرب مغرب کو رسید کر دیتے ہیں۔ بال بھر کی اکثر غزلیں بہت دلولہ انگیز ہیں۔ اکثر اشعار میں حکمت اور عشق کی دلکش آمیزش ہے لیکن اچھے اشعار کہتے کہتے ایک شعر میں فرنگ کے متعلق بیزاری کا اظہار کر دیتے ہیں اور پڑھنے والے صاحبِ ذوق کو ایک دھککا سا لگتا ہے کہ فرنگ عیوب سے بہرہ نہ سہی، لیکن یہاں اس کا ذکر نہ ہی کیا جاتا تو اچھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصفاؔ اب رواں کالب جو لطف اٹھا رہے تھے کہ اس میں یک بہ یک ایک مردہ جانور کی لاشیں بھی تیرتی ہوئی سامنے آگئی مثلاً غزل کا مطلع ہے :

اک دانش نوری اک دانش برہانی
ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی
باقی اشعار بھی اسی طرح کے سبب پائے ہیں۔ لیکن چلتے چلتے یہ شعر بھی فرادیا جس میں خواہ مخواہ اپنے آپ کو بھی مہتم کیا ہے :

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندگی
اس دور کے ملائیں کیوں ننگِ مسلمان

اقبال کے اکثر نقادوں کی روش کے برعکس خلیفہ صاحب نے اقبال کے اس obsession کا تجزیہ کرنے سے گریز نہیں کیا ہے۔ انھوں نے اس اُجھن کا سراغ لگانے کے لیے شعورِ قبالی کی بس سطح کھڑی کہ ان کے ظہمت خانہٴ دل کا یکس یہی مطلب اور ملعون مغز نکلا۔ خلیفہ رقم طراز ہیں۔

”جدید نفسیات کا ایک مسلمہ نظریہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کے خلاف زور شور سے احتجاج کرتا ہے، اور صبح و شام اُس کے خلاف غم و منفہ کا اظہار کرتا ہے، وہ چیز اُس کے اپنے نفس کے اندر سخت الشعور میں ابھی غیر مضبوط ہوتی ہے۔ اس کی قوت اور اس کے خورج سے وہ غیر شعوری طور پر خائف ہوتا ہے۔ اقبال جو ہزار جگہ، ہزار پیرایوں میں خود کی تحقیر و تذلیل کو بڑے لطف اور بڑے جوش کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اُس کی وجہ غالباً یہی ہے کہ وہ اپنے اندر ابھی تک خود کے غلبے کو محسوس کرتا ہے۔ اور جس کی سرکوبی

میں وہ لگاتار مصروف ہے۔۔۔

... آخری ایام میں بھی وہ سوز و ساز رومی کے باوجود چیخ و تاب رازی سے
چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا اور جب اپنے تعلق سے سچی بات کہتا ہے تو وہ
بھی ہوتی ہے کہ ”طور ہوں، یخ پیر بن عقل، خنک فطرت سے ہوں۔“

خرد اور خردمندانِ مغرب سے اقبال کا یہ Preoccupation ایک سے زیادہ
سطحوں پر جاری رہتا ہے۔ وہ یورپ کی حکمت، اُس کے تعقل اور اُس
کے بے پناہ امکانات کے قائل ہیں۔ لیکن اپنی زوال پذیر تہذیبی لب و
لہجہ کے ایک عاشقِ صادق کی حیثیت سے اس برتری کا مقابلہ کرنے کے
لیے بہت سے پینترے بدلتے ہیں۔ مثلاً حکمت کے مسئلے کو لیجیے۔ جب
تک وہ اقبال کے محبوبِ طبقے کے پاس تھی۔ وہ اسے خیر کثیر سمجھتے ہیں۔ وہ حکمت کو ایک
گشدر لعل قرار دے کر مردِ مسلمان کا مال قرار دیتے ہیں۔ لیکن جو یہی یہ مغرب میں پہنچتی
ہے، یہ جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:
مسلم آئیں ہوا کا فرقو ملے حورو و قصور

یا

”لے گئے تھلیٹ کے فرزند پیراٹ خلیل“

لیکن انھیں یہ بات یاد نہیں آتی کہ خود اُن کی کھولی ہوئی محبوب تہذیب جس کی عظمت
رفعت کا سراغ اُن کی غزل میں ملتا ہے، بہت سے چراغوں کی مستعار روشنی سے روشن
ہوئی تھی اور اس کے عظیم ترین کارناموں میں یونان، مصر، روم، چین اور ہندوستان
کے آتشکدوں کی آگ دہک رہی تھی۔ خاکِ حجاز اگر خشتِ بنیادِ کلیسیا بن گئی تو یہ کوئی
تہذیبی قزاقی نہیں تھی بلکہ ارتقا کے آدم کا ایک منطقی اور جدلی تقاضہ تھا اور روشنی کے
اس نئے مخزن کو صرف اس کے جغرافیائی حدود اربعہ کی بنا پر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ اگر
خود اقبال کے عقیدے کے مطابق اقوام و ملل کا خالق کسی خاص ملت کا عاشق محض نہیں
بلکہ ”مسلم آئینی“ کے معیار کو پرکھ کر حورو و قصور کا انعام عطا کرتا ہے تو خود اقبال
کی جانبدارانہ روش سے خود اُن پر عصبیت کا الزام عائد ہو سکتا ہے۔ وہ اس بات پر
بڑے نازاں ہیں کہ اُن کے مثالی عرب شاہواروں کی خرد نے ظلمتِ یورپ میں

راہ بینی کا کارنامہ انجام دیا تھا۔ لیکن وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے بہت رنجیدہ نظر آتے ہیں کہ تقیہ کا قاضی پائرسلیٹ کو ظلمت اور نور کے اثق کو تبدیل کرتا ہے۔ اُن کے اس طال کے ساتھ کہ

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباؤ کی
جو دیکھیں اُن کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

ہمدردی کا اظہار کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس۔ ویسے کو علمی رویہ قرار دینا بہت مشکل ہے۔ یورپ نے ان کتابوں کو اپنے سینے سے لگایا کیوں کہ وہ کسی قوم یا جغرافیائی خطے کی میراث ہونے سے زیادہ نوع انسانی کا مشرکہ سرمایہ ہیں۔ یہ کتابیں یورپ میں ہی نہیں، ایشیا میں بھی موجود ہیں۔ اقبال کو اس لیے یورپ میں ہی نظر آتی ہیں کیوں کہ یورپ نے ان کے جوہر ہی، اسکانات کو اجال کر انھیں نشاۃ الثانیہ کے آسمان سے چمکا دیا۔ واپس تہذیبی رویے سے ثابت کر دیا کہ کوئی پسند کرے یا نہ کرے نوع انسانی کی نکاری امامت اُس کے ہاتھ میں اس لیے آگئی ہے، کیوں کہ وہ اُس کا آرزو مند اور اُس کا ستیج بن چکا ہے۔ جب تک یہ آفتاب ایک پسندیدہ جغرافیائی خطے سے طلوع ہوتا ہے، اقبال اس کے مہنوں اور زرمہ خون بنتے ہیں۔ لیکن جوں ہی اس کا افق تبدیل ہو جاتا ہے، اقبال کو اس کی کرنوں میں ایک ناگوار جدت کا احساس ہو جاتا ہے۔ حالانکہ مین قدرت تو یہی ہے کہ سماں ڈوبے ہوئے، روس کا ماتم کب تک؟

اقبال کے یہاں ہمیں مغرب کی مختلف تفسیریں اور تصویریں نظر آتی ہیں۔ جب وہ ہندوستان سے پہلی بار یورپ کے لیے روانہ ہوئے تو انھوں نے نہایت خواجہ نظام الدین اولیا کے روسیے پر یہ اعتراف کیا:

چلی بے بے کے وطن کے زکار خانے سے

شرابِ عالم کی نڈت کشاں کشاں مجھ کو

انھیں علم کے اُس دریاستے، جو مغرب میں بہتا ہے، بقدر ذوق اپنی تشنگی مٹانے کا موقع ملا۔ اور حق تو یہ ہے کہ انھوں نے پیاس بجھانے کا حق ادا کر دیا۔ انھوں نے بڑے فور و خوض اور تحمل کے ساتھ انسانی تہذیب کے اس مطلع انوار کو دیکھا بجالا اور یہ نتیجہ اخذ کیا:

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رہاب
نہ ز زنجیر و خیرانِ بے حجاب

نے زسحر ساحران لالہ دوست نے زریاں ساق نے از قطع دوست
محکمی او رازہ از لادینی است نے فروغش از خط لایینی است
قوت افزنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

یہ رویہ ایک مخلص اور بے لاگ طالب علم کا رویہ ہے۔ اور اردو میں اقبال کے پیش رو مرزا غالب نے بھی اپنے کلمتہ کے مختصر سے قیام میں نئے معجزات کی صرف چند جھلکیاں مشاہدہ کر کے کچھ اسی قسم کے رد عمل کا اظہار کیا ہے۔

زیر ہنرمنداں ہنر پیشی گزشت سعی بر پیشیاں پیشی گرفت
آتش کز سنگ پیروں آوردند این ہنرمنداں زخس چوں آوردند
نغمہ ہا بے زخمہ از ساز آوردند حرف چوں طائر پر واز آوردند

لیکن غالب کا رد عمل ان منظر کے دیکھنے کے بعد ایجابی بن جاتا ہے۔ دادو دانش کے اس آمیزے کو وہ سر بہتے ہیں۔ وہ انسانی ذہن کے ارتقاء اور انسانی مستقبل کے امکانات سے متعلق پُر امید ہیں اور ان علمی اکتسابات کو فرقہ بندی کے خانوں میں بانٹنے کے بجائے انھیں ایسا انسانیت کا مشترکہ سرمایہ قرار دیتے ہیں، جہاں وہ "مردہ پروردن مبارک کار نیست" کا نکتہ ابھارتے ہیں، وہیں یہ بشارت بھی دیتے ہیں کہ:

مبدأ فیاض را مژدہ بخیل

انھیں بھی فکر کے خورشید جہاں تاب کے مطلع کی تبدیلی اور بساطِ اقتدار کی مٹھل بھل کا پورا اندازہ ہے۔ لیکن ان کا رد عمل بہر حال زیادہ رجائیت آمیز، ہم گیر اور بصیرت افروز رہتا ہے:

مژدہ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شمع گستند ز خورشید نشانم دادند
گو ہزار تاج گستند و بدانش گستند
ہرچہ بزدند یہ پیدا رہنہ نام دادند

اس کے مقابلے میں اقبال کا رد عمل آہستہ آہستہ یک رخا اور جانبدارانہ بننے لگتا ہے کہ وہ قوم کے فیضانِ سماوی سے محروم حد اس کے کمالات کی ہے برقی و تجارت

اقبال نہ معلوم فیضانِ سماوی سے کیا مراد لیتے ہیں۔ تاریخِ انسانی گواہ ہے کہ تغیر فطرت کے علاوہ زندگی کی مادی اور ذہنی نعمتوں کی توسیع اور پھیلاؤ اور انسان کے ذہنی افق کا کشادگی کا جو منظر ہمیں مغرب کی نشاۃ الثانیہ کے بعد دیکھنے کو ملتا ہے، اُس کی نظیر اس سے پہلے کی تہذیبیں پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ بات تسلیم کرتے ہوئے کہ مغرب کے اس معجزہ فن میں اُن کے ڈوبے ہوئے ستاروں کی تابانیاں بھی شامل ہیں، جو کبھی پارس اور کبھی بائبل کے آسماں پر فروزاں تھے، اسے فکری درِ یوزہ گری کہہ کر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ فرنگ خود سیلِ بے پناہ کی زد میں ہویا نہ ہو، لیکن انسانیت اُس کے سیلِ بے پناہ کی زد میں ضرور آچکی ہے اور اب مستقبل کے کسی انقلاب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس کی خیر و برکت اور اس کے کمالات و اکتسابات سے منکر ہو سکے۔ فتنہٴ فردا مزوکیت ہو یا اسلام، اس کے شام و سحر کی ٹہنیوں میں مغرب کے لہو کے غارے کے بغیر رنگ اور آئینک ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مطالبہٴ اقبال سے بھی یہ بات آشکارا ہو جاتی ہے کہ مشرق ایک برسسا ہو بادل تھا اور اقبال کا ذہن مغرب کے برقِ بردوش گھٹا کے بس سے چارٹ ہوا۔ انھیں آغازِ جوانی میں مشرق کی اس محرومی اور مغرب کے اس potential کا احساس ہو گیا تھا۔ آرنلڈ سے یہ خطاب دراصل مغرب سے خطاب ہے :

لو کہاں ہے اے کلیمِ ذرہ بیٹا اے عسلم
تھی تیری موجِ نفسِ بادِ نشاطِ افزائے علم
اب کہاں وہ شوقِ رہِ پیمانی صحرائے علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودا علم
شوخی کی کوکر باز آرائشِ سودا کند
خاکِ مجنوں را غبارِ خاطرِ صحرائے کند

اقبال کو مغرب کے ہر گوشے کے فردوس کی مانند ہونے کا اعتراف بھی ہے اور اس اعتراف کا تاثر وہ یہ کہہ کر دوچند بھی کر دیتے ہیں کہ فردوس جو تیرا ہے، کسی نے نہیں دیکھا، انھیں اس بات پر بھی فخر ہے کہ نوشہرِ آفریدی چراغِ آفریدم اور یہ چراغاں کرنے میں مغرب کا جتنا حصہ ہے، اُس سے منکر ہونے کی گنجائش بھی نہیں۔ انھیں حسنِ فرنگ کے دل کشا ہونے میں بھی کلام نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ طائرِ بلندِ بال کو اس دائرہٴ ودام سے آگے بڑھنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اقبال نے اس رد و قبول کی کچھ تاویلیں کی ہیں۔ مثلاً :-

بہت دیکھے ہیں نے مشرق و مغرب کے مینے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہر مہیا
از پلئے سبق آموز کہ دانا یاںِ فرنگ
جگر بحرِ بشکایتِ رُبرِ مینا نہ رسید
عجب ایں نیست کہ عجزِ از میعاد اری
عجب این است کہ عجزِ تو بچار تر است

میخانہ یورپ کے انداز نراے ہیں لاتے ہیں سرور اول دیتے ہیں شراب آخر اس بات کا دعویٰ خود مغرب نے بھی کبھی نہیں کیا کہ اس کا نظام فکر، نظام اقتدار، نظام اقتدار یا نظام حکومت مکمل ہے۔ جدیدیت مغرب کی حریت فکر کا مرکزی نقطہ ہے۔ اور اس کا مرکزی خیال ہی یہی ہے کہ ”یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید“ لیکن مغرب کے نظام فکر میں ایسے Safty valves موجود ہیں جو اس کو خود احتسابی

کے عمل پر ابھارتے ہیں۔ خود مغرب کے مفکرین اور مصلحین ان خامیوں اور خرابیوں سے آگاہ ہیں۔ اقبال نے مغرب کی جو تنقید کی ہے، اس سے کہیں زیادہ مغربی مفکرین نے اپنے عیب گنوائے اور ان کے علاج تجویز کیے ہیں۔ سینگلر، مارکس، برٹنڈرسل، ٹوئنٹیویں، یہاں تک کہ خود اقبال کا محبوب نطشے مغرب ہی کی خاک سے اٹھے اور مغرب پر سخت تنقید کرنے کے باوجود مغرب کی فکری روایت کا حصہ بن گئے، حریت فکر کو اقبال نے زندہ قوتوں کا خاصہ اور مردانہ حرکت آنکھ کو چشم بینا کا نام دیا ہے۔ اس معیار سے دیکھیے تو مغرب مشرق سے کہیں زیادہ ہر زمانہ اپنے عمل کا حساب کرنے میں مصروف نظر آتا ہے۔

اقبال کو مغربی افکار کی لادینیت اور مغرب کے چنگیز آسا باطن پر بڑی کوفت ہوتی ہے لیکن وہ اس عالم میں کبھی یہ سوچنے کی زحمت نہیں کرتے کہ وہ جس مثالی نظام کو برپا کرنا چاہتے ہیں، اس کا قیام تاریخ میں اگر کبھی رہا بھی ہے، تو وہ شہاب ثاقب ٹوٹنے کی مدت سے زیادہ نہیں رہا۔ مغرب اگر بے شرمی اور بے مروتی کی لت میں گرفتار ہے، تو خود مشرق کا کیا حال ہے۔ مغربیوں نے کم از کم وہ کچھ تو کر دکھایا، جو عقل اور ادراک کے بس کی بات تھی۔ مشرق میں صرف عقیدت کا ہی نہیں بلکہ اقبال کی مرغوب روحانیت کا بھی کال ہے۔ مغرب نے وہ کچھ کر کے دکھایا جو فطرت باذوق ہونے کے باوجود نہ کر سکی تھی۔ مغرب مادیت کے فردوس کو رو بہ عمل لا کے ذہنی سرور اور جمالیاتی سکون کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ مشرق کو تو اپنے باطن کے ساتھ ساتھ اپنے ظاہر کی نجات کا راستہ بھی ہاتھ نہیں آتا۔

اقبال بے شک من کی دنیا میں، بس یہ پناہ لیں کہ وہاں افزائگی کا راج نہیں ہے۔ لیکن افزائگی کا فکر اور اس کا اعجاز تو اس کرہ ارض کو سمندر کے جھاگ کی طرح اپنی باہوں میں بٹھائے ہوئے ہے اور اس نے اقبال کے اس خواب کو ان کی وفات کے چالیس سال بعد ہی عملی جام پہنایا ہے۔ ع :

نزہلِ آسماں بگذر، نر جوئے کھکشاں بگذر

بہ منزلِ دل بمیرد گرچہ باشد منزلِ ما ہے

اور اقبال کے ہوطنوں کی بصیرت کا حال یہ ہے کہ شورہ پشت بند و فچی کو اقبال شاہین قرار دیتے ہیں۔ اور ساری اسلامی دنیا مفتی اور عودی دونوں سمتوں میں ایک دوسرے سے اس قدر برگشتہ ہے کہ نئے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں۔ یہ سیاست کی بازی گری کی دلیل ہی نہیں افکار کے رزم خیر و شر کا نتیجہ بھی ہے۔ اس معرکہ میں اقبال کی ہمدردیاں کس نظام فکر کے ساتھ ہیں، وہ کوئی پوشیدہ امر نہیں ہے اور اسی لیے ان کو عقیدت اور عبادت کے طاق میں سجانے کا رجحان ہماری تقدیر کے بنیادی سوالات سے بندھ جاتا ہے۔

اقبال کی فکری لڑکھڑاہٹیں، ان کے بچپن، ان کے معاشرے، ان کے عہد کی سیاست اور ان کی اپنی Involment کے بہت سے معاملات کے ساتھ گتھی ہوئی ہیں لیکن انسان ان کی محبت کا بنیادی مرکز ہے اور اسی لیے کبھی کبھی جب ان کی نگاہ ان کے توہمات کے الجھاؤ سے نکل کر روشنی بکھیرتی ہے، تو ذات، فرقے، جماعت اور جغرافیہ کی حد بندیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ انسان آئیہ کائنات کا معنی دیر یاب بن جاتا ہے، جس کی تلاش میں رنگ و بو کے قافلے رواں ہیں اور انسان کا منصب فطرت کو خرد کے روبرو کر کے تسخیر مقام رنگ و بو کرتا رہ جاتا ہے۔ انھوں نے مکالمہ جبریل ابلیس میں واضح طور پر اطاعت پر بغاوت کو ترجیح دی ہے۔ یہ دکھا دیا کہ اپنی گرد و نواح کے جبر اور ڈھلے دھلائے قابلوں سے باہر نکل کر وہ کس طرح حیرت انگیز کا نقیب بن سکتے ہیں۔ اس مقام پر ان کا لاشعور ابلیس مغرب کی شوخیوں سے زیادہ لذت یاب اور آتش بجاں بن جاتا ہے۔ اور اس مقام پر ابلیس صرف فتنہ عقل و خرد کی علامت نہیں رہتا، بلکہ مشت خاک میں فوقِ نموکا محرک بھی بن جاتا ہے۔ جب کہ اقدار کا خوگر جبریل ایک معصوم صورت مگر قابلِ رحم شخصیت کا روپ دھارن کر لیتا ہے، جو ساحلِ کائنات کی بنی پر ہی رضا مند اور خورسند ہے۔ اقبال نے اپنی ایک مقابلتہ ابتدائی نظم میں انسانی ارتقاء کی کہانی مغرب اور مشرق کی عداوت اور محبت سے بلند ہو کر صرف انسانی رزمیہ کے طور پر بیان کی تھی۔ لیکن فکر کا یہ میزان ان کے پراسشوب فکری سفر میں گرداب آشنا ہو گیا۔

پیا شعور کا جب جامِ آتشیں میں نے
کبھی شبن کو بنایا حرم نشیں میں نے

لگی نہ میری طبیعت ریاضِ جنت میں
نکالا کبے سے پتھر کی مورتوں کو کبھی

سنایا ہند میں اگر سرودِ ربّانی
 دیارِ ہند نے جس دم مری صدا نہ سنی
 بنایا ذروں کی ترکیب سے کبھی عالم
 ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں
 کشش کا راز ہو پیدا کیا زمانے پر
 کیا اسیر شمعوں کو برقِ مضطر کو

پست کی کبھی یونان کو سرزمین میں نے
 بسایا خطہ جاپان و ملکِ چین میں نے
 خلافتِ معنی تعلیم اہل دیں میں نے
 سکھایا مسئلہ گردشِ زمیں میں نے
 لگا کے آئینہ عقلِ دور میں میں نے
 بنادی غیرتِ جنت یہ سرزمین میں نے

اقبال اور مملکت

سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا
ہم بکلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

تفسیر اس شعر کی مختصر اور سیدھے سادے الفاظ میں یہ ہے کہ اقبال مملکت ہندستان کو
ساری دنیا کی مملکتوں، بلکہ سارے جہاں سے اچھا قرار دیتے ہیں اور وہ اس مملکت کی تعریف
میں نغمہ سرا ہیں۔ لیکن نہیں:

تینوں کے سائے میں نل کر جواں ہوئے ہیں
نخسیر ہلال کا ہے قومی نشان ہمارا

اور اصل اقبال اس مملکت کا ذکر کر رہے ہیں، جس کا قومی نشان ہلال ہے اور ہاں!
یہ بھی نہ بھولیے گا کہ علامہ اقبالؒ نے اسلامی فتوحات اور جنگوں کا بھی ذکر کر رہے ہیں۔ یہ سچ تو یہ ہے
کہ علامہ ایک اسلامی مملکت کی بات کر رہے ہیں۔

ذرا اٹھہریے،

علامہؒ نے تو مملکت ہندستان کے مداح ہیں اور نہ ہی وہ اسلامی مملکت کا تصور پیش کر رہے
ہیں۔ وہ تو درویشِ خدا مست ہیں جو نہ مشرقی ہیں اور نہ مغربی۔ اُن کا کوئی گھر نہیں ہے۔ یہ زمین
و آسمان، ملک، چاند، تارے، صحرا و میاباں، وہ مقامات ہیں جہاں سے اُن کا گزر تو ہے
مگر یہ اُن کا مسکن نہیں ہیں۔

خاکِ ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں ہوں
گھر میرا وہی نہ صفا ہاں نہ سمرقند
میں نہ ہر ہلال کو کبھی کہہ نہ سکا قند

قدرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملک و
درویشِ خدا مستِ شرقی ہے نہ مغربی
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخون

میرا خیال ہے کہ اقبال کے مرتبے کے کسی بھی شاعر کو پہلے سے مقرر کردہ معیاروں یا اصولوں (a priori concepts) کے اندر اندر جانچنا کچھ زیادتی ہے۔ شاعر کے تخیل کی پرواز سے کن کن مقامات کی سیر کراتی ہے، اس کی چشم تصور سے کن کن چیزوں کا مشاہدہ کراتی ہے اور وہ پھر اپنے زورِ بیان سے صفحہ قرطاس پر کیا کیا موتی بکھیر دیتا ہے، اسے ریاضی کے اصولوں یا سائنسی و منطقی دلائل و براہین کے معیاروں پر جانچنا شاعر کے ساتھ قطعی بے انصافی ہے۔

لیکن اس بات کو کیا سمجھیے کہ عدم اقبال کی شاعری و افکار کو سیاسی، مذہبی اور اخلاقی اصولوں کے معیاروں پر جانچ کر ان کی حتمی تفسیرات و توجیہات پیش کی گئی ہیں، اتنی برصغیر کے کسی بھی شاعر کے کلام کی نہیں کی گئی ہیں۔ ہندوستان کے ماہرین فن انھیں ایک بلند پایہ سیکلور شاعر اور فلسفی کہتے ہیں۔ پاکستان کے ارباب اقتدار انھیں تصور پاکستان کا بانی کہتے ہیں۔ باقی دلدادہ کلام اقبال، انھیں بلند پایہ اسلامی شاعر کی حیثیت سے عزت و توقیر کا مقام عطا کرتے ہیں۔ کلام اقبال میں ان کے دیگر افکار پر تحقیق و تفسیر کے علاوہ یہ بات نہایت ہی اہم ہے کہ مملکت کے بارے میں ان کے تصورات و خیالات کا متراخ لگایا جائے۔ اس سے بہت سے بحث طلب مسئلوں اور معاملوں کا جواب مل سکتا ہے۔

اس بات پر بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ اقبال کے تمام تر خیالات و افکار کا سرچشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ ہر معاملے میں قرآن سے ہدایت اور راہبری حاصل کرنے کے قائل ہیں بقول ان کے: ”... میرا ذاتی طریق یہی ہے کہ میں دنیا کی تمام مذہبی تحریکوں کو ادب و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ گو کہ یہ احترام مجھے ایسی تنقید سے باز نہیں رکھ سکتا جس کی بنیاد دیانت پر ہو اور جس میں سوائے خلوص کے اور کچھ نہ ہو غرض یہ کہ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ محض خاندانی تربیت اور ماحول کے اثرات کا نتیجہ نہیں، بلکہ بیس سال کے نہایت آزادانہ غور و فکر کا نتیجہ ہے کہ اس وقت اقوام انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے۔“

اتنا ہی نہیں، بلکہ اقبال نے قرآنی تصورات کی خاطر اپنے فطری میدانات اور رجحانات کو بھی ترک کیا ہے۔ کلام اقبال کی تفسیر اور ان کے افکار کے مطالعے کے سلسلے میں یہ بات بہت

اہم ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”... میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میدان تصوف کی طرف ہے۔ اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا۔ کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رُخ کرتا ہے۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔“ ۲

اقبال مملکت کے جدید تصور کو نہیں مانتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ جدید مملکت کی خصوصیات کو بھی تہذیب کے نزدیک مملکت کی ہمرنگری کا دعوا بھی قابلِ پذیرائی نہیں ہے۔ وہ مملکت کے اس دعوے کو، کہ یہ تمام تر طاققت کا سرچشمہ ہے، غلط تصور قرار دیتے ہیں۔ ان کو اس بات پر بھی اعتراض ہے کہ جدید مملکت مذہب و اخلاق سے بے تعلق ہوتی ہے۔ وہ وطنیت کے اس تصور کو بھی نہیں مانتے ہیں، جس سے کہ موجودہ مملکت تقویت حاصل کرتی ہے۔

وہ عین قرآنی ہدایات کے مطابق، صرف ذات باری کو مملکتی اقتدار کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک، عین اسلامی اصولوں کے مطابق کوئی اور اس مرتبے کا اہل نہیں ہو سکتا ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمران ہے جس وہی باقی بستانِ آذری

اقبال کے نزدیک انسان کی گردن صرف اللہ کے سامنے جھک سکتی ہے۔ اقتدار اور طاققت و بھردت اس کو اپنے سامنے نہ جھکانے پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں۔

ماہو اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

خونِ او تفسیرِ اسرارِ کرد
ملتِ خوابیدہ را بیدارِ کرد

رمزِ زاک از مسینِ آمو خستم ز آتشِ او شعله با فرو خستم
 اقبال مملکت کے ہمہ گیری کے دعوے کو بالکل رد کرتے ہیں۔ چونکہ اسلام میں امرِ اقامتِ دار
 سوائے ذاتِ باری کے کسی کو حاصل نہیں ہے، اس لحاظ سے مملکت میں الوہیت کی شان
 پیدا نہیں کی جاسکتی ہے اور نہ ہی وہ مقصود بالذات قرار دی جاسکتی ہے۔ سوائے خدا کے کائنات
 میں کوئی مقصود بالذات نہیں ہے۔ مملکت کے قوانین و قواعد اسی وقت تک قابلِ احترام ہیں جب
 تک وہ حق کے مطابق ہیں۔ جدید مملکت میں قانون ہی حق اور ناحق کی تمیز مقرر کر سکتا ہے۔ اور
 قانون سے ہی حق پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسلامی نقطہ نگاہ سے حق قانون سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ
 بلکہ قانون حق پر مبنی ہونا چاہیے۔ اور یہ اقبال کا بھی دعوایہ ہے وہ مذہب اور مملکت کی دونی
 کے تصور کو یورپی سیاسی تصورات سے وابستہ کرتے ہیں، جو بقول ان کے ایک غلط سوچ کا
 نتیجہ ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک یہ

جلالِ بادشاہی ہو یا جمہوری تماشا ہو
 جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہی جنگیزی

اقبال کے نزدیک ہمارا ذہن اور خارجی محسوسات ایک ہی حقیقت کے مختلف آیات ہیں
 جواول و آخر بھی ہے اور ظاہر و باطن بھی! بقول ان کے یورپ میں مذہب اور سیاست کو
 جو کہ دراصل ایک بنیادی حقیقت ہے، دو متضام حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اور ایک وقت
 ایسا بھی آیا کہ یہ (کلیسا اور مملکت) ایک دوسرے سے ٹکرائے گئے۔ لیکن اسلام میں یہ بات ممکن
 نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام میں مملکت کی بنیاد ”توحید“ پر قائم ہے اس طرح سے مذہب و
 مملکت کی دونی کے تصور کو وہ رد کر دیتے ہیں۔ بقول ان کے:

"In Islam, the spiritual and temporal are not
 two distinct domains, and the nature of an act,
 however secular in its import, is determined
 by the attitude of mind with which the agent
 does it."^۱

اور اسلام میں مملکت وحدتِ آفرینی کی کوشش اور روحانیت کو عملی جامہ پہنانے کا ایک وسیلہ ہے۔
یہ اعجاز ہے اک صحرانشیں کا بشیری ہے اُعلیٰ دارِ بندیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جنیدی وارِ بشیری
اقبال کا یہ تصورِ مملکت اور اس کے قیام کا مقصد موجودہ مملکت اور اس کے مقصد کے بالکل عکس ہے۔

علامہ جدید مملکت کے ایک مقبول نظام یعنی جمہوریت سے بھی بیزاریں ہیں۔ اُن کے نزدیک جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تو لا نہیں کرتے

ان کو جمہوری نظام کے طریق کار (Functioning) پر بھی سخت اعتراض ہے۔ وہ جمہوری تماشاً کو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کی ساحری قرار دیتے ہیں جس کا مقصد غریب اور بے گناہ لوگوں کو اسیر کر کے ان کا استحصال کرنا ہے۔ وہ جمہوریت بالخصوص جمہوریت کے مغربی تصور کے سخت مخالف ہیں جس کا مقصد بقول اُن کے محنت کشوں اور مزدوروں کا استحصال کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

آبت سائل تجھ کو رمزِ آئینِ الملوک
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ آیاز
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
دیواستبدادِ جمہوری قبائیں پائے کو ب
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
گرمی گفتارِ اعضائے مجلسِ الاماں
اس سرابِ رنگِ بو کو گلستاں سمجھا ہے تو

سلطنتِ اقوام غالب کی ہر اک جادوگری
پھر سلا دیتی ہے اُس کو حکمران کی ساحری
دیکھتی ہے حلقہ گردن میں سازِ دلبری
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
تو سمجھتا ہے ریاضادی کی ہے نیلِ پری
طلبِ مغرب میں مزے میٹھے اثرِ خوابِ آدمی
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
آہِ بالے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اُن کا دعو ہے کہ متعصبانہ قوم پرستی کا بڑھتا ہوا رجحان بھی مغربی جمہوریت ہی کا ایک نتیجہ ہے۔ ان کے نزدیک قوم پرستی کا غیر انسانی رجحان بھی سرمایہ داروں، حکمرانوں اور جاگیرداروں کا بچھا یا ہوا وہ حال ہے جس کا مقصد محکوم اور بے بس انسانوں کو اسیر کر کے انھیں اپنا غلام بنانا ہے۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خوابگئی نے خوب، چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مارا داں خیالی دیوتاؤں کے لیے
سکر کی لذت، میں تو ٹوا گیا نقدِ حیات

اقبال مملکت کے جدید تصور کو نہیں مانتے۔ مملکت کے تمام تر اقتدار کے سرچشمہ ہونے پر بھی انھیں سخت اعتراض ہے۔ جمہوریت ان کے نزدیک ایک تماشا ہے۔ وطنیت کے تصور کو وہ آدمیت اور انسانیت کے لیے باعثِ فساد سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ مملکت کے اس تصور کو، کہ اس کا دنیا کے کسی نہ کسی مخصوص رتبے میں موجود ہونا لازمی ہے، وہ بھی غیر ضروری سمجھتے ہیں۔
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر

آخر اقبال کے ذہن میں مملکت کا کون سا تصور ہے؟ وہ کس طرح کی مملکت کے تصور کے خواہاں ہیں؟ ان کی یہ دلیل کہ مملکتی اقتدار کا ماخذ صرف ذاتِ خداوندی ہیں، بالکل بجلی ہے۔ لیکن جس وقت وہ شاہین بچہ کو درس پرواز دیتے ہیں، اُس وقت ذاتِ باری کی مقرر کردہ حدود کہاں رہ جاتی ہیں۔ وہ تو ہر اُس قید کو توڑنے کا درس دیتے ہیں، جس سے پرواز میں کوتاہی آتی ہو۔ چاہے یہ پرواز جسمانی ہے، روحانی ہے یا ذہنی! مردِ مومن کو درسِ خودی دیتے وقت وہ اُس کو اُس مقام تک لانا چاہتے ہیں، جب خدا اُس سے خود پوچھے کہ بتا تیری دنیا کیلئے۔ اتنا ہی نہیں! اقبال کے اُس مردِ مومن، یا شاہین بچہ، کو کون سا مملکتی اقتدار اپنے تابع فرمان بنا سکتا ہے، جو ذاتِ خداوندی سے محوِ محبت ہے۔ شبِ آفریدی، چراغِ آفریدم ابلیس، جو احکامِ خداوندی سے انکار کے باعث ملعون ہوا، کی زبان سے اقبال اپنے محبوب فلسفے کو یوں بیان کر دیتے ہیں۔

فاختہ شاہین شود از پیش زیرِ دام
خیز چو سرو بلندے بہ عملِ نرمِ گام
گیر ز میناے تاکِ بادہِ اینہ نام
چشمِ جہاں میں کشا بہر تماشا خرام
از سرگردوں بیعتِ گہر بہ دریا مقام

زندگی سوز ساز بہ ز سکونِ دام
ہم نہاید ز تو غمِ سجودِ نیاز
کو تر و تشیم بردار و نشاطِ عمل
خیز کہ جنایتِ مملکتِ تازہ
قطرہ ہے مایہ گوہر تابندہ شو

تو نہ شناسی ہنوز شوقِ بیز و زل و وصل چہیتِ حیاتِ دوام ؛ سو فتنِ نامتسام
اقبال جس وقت موجودہ مملکت کی ایک اہم خصوصیت یعنی جمہوریت کے تصور کا مذاق اڑاتے ہیں
تو ان کے ذہن میں اس کا بدل کیا ہے ؟ وہ اس طرز کو بدل کر کون سا نیا طرز پیش کرتے ہیں۔ میرا خیال
ہے ان کے پاس اس طرز حکومت کا نعم البدل کچھ بھی نہیں ہے۔ وہ شاعرانہ تخیل پر دازی میں اس
کو زور دے دیتے ہیں، لیکن عملاً پنجاب کی مجلسِ مقننہ کی رکینیت کے لیے انتخابات میں کھڑے ہو جاتے
ہیں اور بقول خلیفہ عبدالحکیم اس خانہ نشین حکیم ملت اور ترجمانِ حقیقت کو گلی گلی کو بچے کو پتے
وٹ کی طلب میں پھرنا پڑا۔

سچ تو یہ ہے کہ اقبال کے ذہن میں مملکت کا کوئی واضح تصور تھا ہی نہیں ؛ اس مختصر
سے مقالے میں اس بات کی گنجی نش نہیں ہے، ورنہ اقبال کے کلام میں موجود تضادات کو اور بھی
واضح طریقے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اسلامی تصورِ مملکت کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جائزہ لینا بھی کچھ کم اہمیت
نہیں رکھتا ہے۔ ایک ایسے سیاسی اور سماجی نظام میں جہاں قواعد و قوانین کی گرفت اتنی سخت
ہو، جہاں اختیارات و طاقت کی ساری باگ ڈور ایک ان دیکھی قوت کے ہاتھ میں ہو، بدلتی
ہوئی سماجی، سیاسی اور انسانی ضروریات کے پیش نظر سماج کا ایک نقطہ پر آکر ٹھہر جانا لازمی بات
ہے۔ ایسے سماج میں جہاں آنے والی نسوں تک کے لیے قوانین اور حقوق و فرائض کا تعین کیا گیا
ہو، جو دھڑکی بڑنا لازمی بات ہے۔ جب تک کہ ان قوانین اور حقوق و فرائض پر نظر ثانی کرنے کا
کوئی راستہ موجود ہو۔ اور اقبال اس حقیقت سے واقف نظر آتے ہیں۔ وہ بحیثیت ایک شاعر
کے ہزار بار Utopian concepts کی بات کریں، لیکن بحیثیت ایک فلسفی کے اس اہم مسئلے پر
خاموش نہیں رہ سکتے ہیں۔ مملکت کی اہم خصوصیت، یعنی اختیاراتِ قانون سازی پر انھوں نے
وضاحت کے ساتھ اپنا نکتہ نظر پیش کیا ہے۔ اسلامی مملکت میں یہ مرحلہ بہت ہی نازک ہے
جس پر کم از کم ان کا نظریہ واضح ہے۔ علامہ بہت سے شریف آدمیوں کی طرح اس نازک مسئلے پر
خاموشی اختیار کر سکتے تھے، لیکن وہ اس شجرِ ممنوعہ کو ہاتھ لگاتے ہوئے نہیں گھبراتے ہیں جس کو

اسلامی فقہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وہ اپنے اشعار کے بل پر ویسے بھی عالم اسلام کے زبردست انقلابی شعاع کی حیثیت سے یاد کیے جاتے، لیکن انھوں نے اس مسئلے پر رائے زنی کرتے ہوئے، اسلامی سماج، اسلامی فکر اور اسلامی فقہ کو جو دسے بچانے کی کوشش کی ہے۔

اقبال نے The Reconstruction of Religious Thought in Islam

کے چھٹے خطبے The Principle of Movement in the Structure of Islam (اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت) میں اس موضوع پر اپنے خیالات کا واضح طور پر اظہار کیا ہے۔ ان کے نزدیک، اسلامی نقطہ نگاہ سے اتحادِ عالم کی بنیاد اصولِ توحید ہے۔ بقول ان کے:

"Islam as a polity, is only a practical means of making this principal a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God, not to thrones. And since God is the ultimate spiritual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature."

وہ تغیر و ثبات جو کہ زندگی کے مختلف مدارج ہیں، ایک سماجی حقیقت کے طور پر قبول کرنے کا درس دیتے ہیں۔ اسلام، تغیر و ثبات، دونوں کو بیک وقت احساسِ حیات قرار دیتا ہے۔ اقبال، اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ زندگی کو دائمی قوانین eternal principles کی بھی ضرورت ہے۔ لیکن ان کے نزدیک اگر دائمی قوانین سے مراد یہ لی جائے کہ ان میں تبدیلی ممکن نہیں ہے، تو اس طرح کے زاویہ نگاہ سے جمود پیدا ہونا لازمی ہے۔ بقول ان کے قرآن کے مطابق ذاتِ باری کی موجودگی کی سب سے بڑی نشانی، کائنات میں تغیر و تبدل کے اصول کی موجودگی ہے اگر دائمی قوانین دیرِ اخیال ہے کہ دائمی قوانین سے ان کی مراد قرآنی قوانین و احکامات ہیں (کو نامائیل تغیر سمجھا جائے، تو ہم خواہ مخواہ، ایک چیز کو جو کہ قابلِ تغیر (Immobile) ہے، ثابتِ تغیر (Immobile) بنا دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک، گزشتہ پانچ صدیوں سے مسلمان اس

درجہ سے جمود کا شکار ہو گئے، کہ وہ اصول ثابتہ کو ملتے ہوئے، تغیر کے اصول کو بھول گئے۔

اقبال کے نزدیک اس ضرورت تغیر کا نام اجتہاد ہے۔ اسلامی قانون کی رو سے اجتہاد کا مطلب کوشش کر کے کسی قانونی مسئلے یا معاملے پر اپنی رائے قائم کرنا ہے۔ اجتہاد کا ماخذ وہ قرآن کی یہ آیت بتاتے ہیں:

”وہ جو کوشش کرتے ہیں، ان کے لیے ہم اپنی راہیں کھول دیتے ہیں۔“

اس کے علاوہ پیغمبر اسلام کی مشہور حدیث کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ جب معاذ بنی جنبل کو یمن کا حاکم بناتے وقت، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استفسار کیا کہ اگر فیصلہ کرتے وقت آپ کو قرآن اور سنت نبویؐ سے کوئی ہدایت نہیں ملے گی، تو کیا کریں گے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ”کوشش کر کے میں آزادانہ طور پر فیصلہ کروں گا۔“ اس پر پیغمبر اسلام نے ان کو آفرین و تحسین کہی اور ہمیشہ کے لیے لامتناہی امور کے لیے جدید قانون سازی کا راستہ صاف کر دیا۔ اقبال کو اس بات پر افسوس ہے کہ تین یا چار صدی تک مسلمان اجتہاد پر عامل رہے لیکن اس کے بعد ایسا جمود طاری ہوا کہ تقلید ہی مسلمانوں کا شیوہ بن گیا اور بدلتی ہوئی زندگی کے ساتھ تخلیقی تطابق ختم ہو گیا۔

اقبال اجتہاد کے پہلے درجے، یعنی قانون سازی کے بارے میں مکمل اختیارات کے بارے میں زور دیتے ہوئے کہتے ہیں:

" The theoretical possibility of this degree of Ijtihad is admitted by the sunnis, but in practice it has always been denied ever since the establishment of the schools, inasmuch as the idea of complete Ijtihad is hedged round by conditions which are well nigh impossible of realization in a single individual. Such an attitude seems exceed-

ingly strange in a system of law based
mainly on the groundwork provided by the
Quran which embodies an essentially
dynamic outlook on life."

اقبال اُن مسائل سے واقف تھے، جن سے عالم اسلام اس وقت اور آج بھی دوچار ہے۔ بدلتے ہوئے حالات سے وہ آشنا تھے۔ دنیا کی بدلتی ہوئی صورت کے پیش نظر مغرب میں صنعتی انقلابات، سائنس اور ٹیکنالوجی کی حیرت انگیز ترقی، جمہوری انقلابات، سب کچھ اُن کے پیش نظر تھا۔ اس کے برعکس، اسلامی مملکتوں کی تقید پسندی اور کڑپن کا بھی اُنھیں بخوبی اندازہ تھا۔ لیکن اسلامی احکامات اور قرآنی ہدایات کے اندر اندر ہی اُنھیں مسلمانوں کے مسائل کا حل تلاش کرنا تھا۔ اس لیے وہ ترکی میں اجتہاد کی کامیاب کوششوں کو قابل تحسین سمجھتے ہیں صرف اتنا ہی نہیں، بلکہ ترکی میں جدید فلسفیانہ افکار اور عصر جدید کے تقاضوں کی بدولت، اجتہاد کے مسلک کو حودست دی گئی، اس کو بھی وہ قابل تعریف قرار دیتے ہیں۔ اُن کے مطابق بہت سے اسلامی ممالک آج کل میکانیکی انداز میں صرف پرانی اقدار کو دہرا رہے ہیں، جبکہ ترکی نئی قدروں کی تعمیر اور ان کی آبپاری کی راہ پر گامزن ہے اور ان کے مطابق:

"If the renaissance of Islam is a fact, and
I believe it is a fact, we too one day, like
the Turks, will have to re-evaluate our
intellectual inheritance."

اقبال ابن تیمیہ جو مسلک حنبلی تھے، کا ذکر نہایت قدردانی سے کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے جدید فقہی مسلکوں کی قطعیت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ اُنھوں نے صنعتی مسلک کے اہم اصولوں یعنی اجماع اور قیاس کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ جن مخصوص حالات میں ابن تیمیہ نے اپنی آواز بلند کی، اقبال اُن حالات میں ابن تیمیہ کے خیالات سے اتفاق کرتے ہیں اور ان کے افکار کی تائید کرتے ہیں۔

اسی طرح اقبال محمد ابن عبدل حنبلی کی تعریف اس لیے کرتے ہیں، کہ وہ بھی فقہی مسلکوں کی حتمیت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور اجتہاد کے زبردست قائل ہیں۔

مملکت کے بارے میں اقبال کے فرمودات میں تضادات نمایاں ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ موجودہ مملکت کا تصور انھیں کسی بھی صورت میں گوارا نہیں ہے۔ لیکن اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، کہ مملکت کے بارے میں وہ اسلامی تصور مملکت کے قائل ہیں، گو کہ اس طرح کی مملکت کے نمایاں خدو خال یا کوئی واضح شکل ان کے سامنے نہیں تھی۔ اور نہ ہی کسی طرح کی واضح مملکت کا تصور، ان کے کلام یا ارشادات کی روشنی میں سامنے آتا ہے۔ ایک بات ضرور ہے کہ موجودہ دور کے انسانوں، یا خصوصاً مسلمانوں کے مسائل کا انھیں بخوبی احساس تھا۔ لیکن وہ کوئی موسیٰؑ تو نہ تھے کہ ان کی زنجیل میں ہر درو کے لیے کوئی نہ کوئی نسخہ کیما موجود رہتا۔ پھر بھی اس بات سے انکار نہیں ہے کہ اجتہاد کی اہمیت و ضرورت پر زور دیتے، دئے ترکی کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہوئے، ابن تیمیہ اور امام حنبلی کی تائید کرتے ہوئے، وہ سب بات کے شدت کے ساتھ خواہشمند نظر آتے ہیں کہ آج کل بھی کوئی ابن تیمیہ یا ابن حنبلی نئے سرے سے انسانی مسائل کا جائزہ لے کر نئے حالات کی روشنی میں، اسلامی انکار کے مطابق ان کا کوئی حل پیش کرے۔ صرف اتنا ہی نہیں، انھوں نے ترکی کے مشہور انقلابی شاعر ضیاء کی کئی نظموں کے تراجم اپنے اس نمونہ میں نقل کیے ہیں جن میں منیا، اسلامی قوانین میں کئی مقامات پر ترامیم اور تبدیلیوں کا دعوہ ہے، گو کہ اقبال نے کھس کر اس طرح کی ترامیم یا تبدیلیوں کا دعوہ نہیں کیا ہے، لیکن جس توصیفی و تعریفی انداز کے ساتھ انھوں نے یہ نظمیں نقل کی ہیں اور ان پر دعوت فکر دی ہے وہ اقبال کی اپنی فکر کی آئینہ دار ہیں۔

اقبال اور جمہوریت

مغربی سیاسیات کے عظیم مفکرین نے جمہوریت کے بارے میں اپنا اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے ان میں سے افلاطون، ارسطو، روسو، مل، ہیکگل، جان اسٹائن، کارل مارکس، لینن اور لاسکی قابل ذکر ہیں۔ کارل مارکس اور لینن اشتراکی نظام جمہوریت کے علمبردار ہیں۔ دونوں سرمایہ دارانہ اور جاگیردارانہ نظام کے مخالف اور پروتاریہ یعنی محنت کش مزدور طبقے کے حامی ہیں۔ دونوں تشدد، انقلاب اور خونریزی کو ہی نوع انسان کے لیے لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ انگلستان کا ۱۸۴۸ء کا شاندار انقلاب اور ۱۹۱۷ء کا انقلاب روس جبر و تشدد اور خونریزی کے باعث ہوا تھا۔ یہ لوگ مادہ پرستی کو اپنا نصب العین سمجھتے ہیں مذہب اور اخلاقی قدروں سے انھیں کوئی مطلب نہیں ہے اور مذہب کو عوام کے لیے ایفون گردانتے ہیں۔ لینن نے بالشیوزم تحریک کا جھنڈا اونچا رکھی اور اسی پارٹی کے سپہا رہے زار روس کا تختہ الٹ دیا۔ اقبال ابتدا میں جمہوری طرز حکومت سے دلچسپی رکھتے تھے۔ انھوں نے خلافت اسلامیہ کے موضوع پر جو رسالہ لکھا ہے، اس میں کسی حد تک انتخاب کے طریقے کی تعریف کی تھی لیکن بعد میں جوں جوں اسلامیات کا گہرا مطالعہ کرتے رہے اور تجربات و مشاہدات نے بھی ثابت کر دیا کہ ایسی جمہوریت لوگوں کے لیے بے معنی ہے تو ان کی رائے میں اس کے خلاف تبدیلیاں آتی رہیں اور وہ آخر تک اس کے بارے میں خدشات ظاہر کرتے رہے۔ چنانچہ مس فار قوہر سن کے نام مورخہ ۲۲ مئی ۱۹۳۲ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

”مجھے خدشہ ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کا نتیجہ خونریزی کے علاوہ کچھ نہ ہو گا۔ اور اس سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے لیے میدان ہوار ہو گا۔ مگر کوئی شخص بھی نہیں چاہے گا کہ ملک کے اندر ایسی بے اطمینانی

بڑھتی رہے۔ کچھ لوگوں نے اب اس انداز میں سوچنا شروع کر دیا ہے کہ ہندوستان کو بھی سوویت روس طرز کی خودریزی سے گزرنا چاہیے۔“

آخر میں اقبال نے یہ رائے قائم کر لی تھی کہ جمہوریت بھی استبداد (Despotism) تسلطِ غلبہ عام (Majority) اور ملوکیت (Monarchy) کی ایک نئی شکل ہے جو یورپ اور سوویت یونین میں ابلیسیت کے روپ میں پروان چڑھ رہی ہے اور جس کے اثرات اب ہندوستان میں ہونے لگے ہیں۔

اقبال مغربی سیاست کے اس طرز نظام کو بنی نوع انسان کے حق میں رحمت اور برکت کے بجائے لعنت اور رحمت سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ ایسی حکومت انسان کو صرف انسان کا غلام ہی نہیں بناتی ہے بلکہ غلامی کی زنجیروں کو اور بھی مضبوط کرتی ہے۔ اسی لیے بقول اقبال حریت کی اصطلاح میں اسے اندھی سیاست کہتے ہیں۔ جب صاحبان اقتدار نے بیانپ لیا کہ جمہور میں اب سیاسی بیداری آگئی ہے تو پھر انھوں نے عوام کو دھوکہ دینے کے لیے ملوکیت کے چہرے پر جمہوریت کی نقاب ڈال دی۔

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر

اقبال کی رائے میں جمہوریت، ملوکیت کی قائم مقام ہے۔ صرف نام کا فرق ہے۔ کیونکہ جمہوریت میں بھی عنانِ حکومت ایک ہی شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے خواہ وہ جدید اصطلاح میں وزیر اعظم ہو یا صدر جمہوریہ، سب عوام نے جمہوریت کے ایوان کو متزلزل کرنا چاہا تو ”درمندانِ جہاں“ نے جمہوریت الاقوام یعنی لیگ آف نیشنز کا ڈول ڈالا۔ اقبال کی نظائیں یہ لیگ کفن چوروں پر مشتمل تھی جنہوں نے قبروں کی تقسیم کے لیے یہ انجمن بنائی تھی کہتے ہیں۔

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزد سے چند
بہر تقسیمِ قبور، ایچنے ساختہ اند

جب دوسری جنگ عظیم میں اس مجلس کا جنازہ ارباب سیاست کے ہاتھوں اٹھا تو اس کے بدعبر بو۔ این۔ او یعنی مجلس اقوام متحدہ وجود میں آگئی۔ یہ انجمن بھی ایک طاع کی قائم مقام سلطنت ہے جس کا دائرہ اختیار اطرافِ عالم کو محیط ہے۔ اس میں کم و بیش ہر ملک کا فرد اپنے ملک کی نمائندگی کرتا ہے۔ مجلس قانون ساز کی طرح یہاں بھی اکثر و بیشتر ووٹوں کا

منظاہرہ کیا جاتا ہے۔ اور بعض اوقات ایسی توار وادیں غلبہ اکثریت کی بنا پر داغی جاتی ہیں جن پر فریقین عمل نہیں کرتے ہیں یہ بھی مشاہدے میں آتا ہے کہ بعض اوقات کسی بڑی طاقت کے ویٹو یعنی حق نمینہ کے استعمال سے یو۔ این۔ او کی جملہ کارروائی پر پانی پھیرا جاتا ہے اور نمائندہ شملہ کے بادشاہ کی طاعت کے اثر ثابت ہوتے ہیں۔ عدتہ کہتے ہیں کہ جمہوریت پسند ہمیں اقوام متحدہ کی شکل میں نام بہاد سلطنت میں بظاہر کامیاب ہو گئے ہیں، یعنی عوام کو جمہوریت کے نام پر جیل بٹا کر سند میں ان کا مطلب تو پورا ہو گیا ہے لیکن صحیح معنوں میں یہ سلطنت جانے اقوام نہیں ہے بلکہ ایک درہم بس۔ نئے ہاتھوں میں ایک کھلونہ ہے۔

اس نام نہاد جمہوریت کے ماحول میں انسان بے بس ہوتا ہے۔ آزادی کے رائے کے لیے اس کے ہونٹ بٹ جاتے ہیں اور وہ اپنی رائے کا اظہار نہیں کر سکتا۔ بظاہر تو یہ عوام کی حکومت ہے عوام پر لیکن، راجل صاحب اقتدار پارٹی کی حکومت ہے ساری قوم پر اور چونکہ پارٹی کا نسب العین یہ ہے کہ ملک دوزخ سے بھٹا رہا ہو جائے اور ہزاروں جانیں تلف ہوں لیکن اقتدار ہاتھ سے نہ جانے پاسے، اس لیے پارٹی کے اذات تمام اخلاقی اقدار حیات سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ ان کی رائے میں ہر وہ کام "خیر" ہے جس سے اقتدار محفوظ رہے خواہ بنی نوع انسان بھاڑ ہی میں کیوں نہ جائے یہی وجہ ہے کہ

در فضا نش بال و پر تمواں کشید

یعنی جو شخص بھی اظہار رائے کے جرم کا مرتکب ہوتا ہے برسر اقتدار پارٹی اسے ڈیفنس آف انڈیپنڈنٹ ایکٹ "ڈیفنس آف پاکستان روز ایکٹ اور میا کے شکنجے میں کس دیتی ہے۔ یہ لوگ ہر وقت مکروہن اور اوچھے ہتھیاروں سے کام لیتے ہیں اور محکوم اقوام (مغان نفس) سے کہتے ہیں کہ تم ہمارے زیر سایہ زندگی بسر کرو۔ اپنا اشیاء صیاد کے گھر میں بناؤ کیوں کہ جو پرندہ اپنا اشیاء جنگل میں بناتا ہے وہ شاہین اور چرغ سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ یہ وہ فسوں ہے کہ اس کی بدولت مرغ و انصیاد کے دام میں پھنس کر آزادی سے محروم ہو گیا اقبال بنی نوع انسان سے کہتا ہے، اگر تو حق خود ارادیت کا طالب ہے تو اس سیاست کے پھندے میں نہ آنا، اس کے پانی کے مقابلے میں پیاسہ جانا بہتر ہے۔ دیکھیے اس نام نہاد جمہوریت کا پول کس طرح کھوتا ہے "سیاستِ حاضرہ" میں کہتے ہیں۔

مہی کند نہ مصلحاں سنت تر حریت می خواند اورا ہے بھر

گرمی ہنگامہ جمہور دید
سلطنت را جامع اقوام گفت
در نقاشش بال و پر نتوان کشود
گفت با مرغ نقص لے درد مند
ہر کہ سازد آشیای دردشت و مرغ
از فسوس مرغ زیرک دانه مست
حریت خواہی بہ پیچاکش میفت
الحذر از گرمی گفتار او
چشم ہا از سرمہ اش بے نور تر
از شراب ساکنیش الحذر
پر وہ بر روی ملکیت کشید
کار خود را پختہ کرد و خام گفت
با کلیدش یسج در نتوان کشود
آشیای درخشانہ صیاد بند
اونہا شد ایمن از شاہین و چرخ
نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست
تشنہ میرد بر نم ناکش میفت
الحذر از حرف پہلو دار او
بندہ مجبور از و مجبور تر
از قمار بد نشینش الحذر
از خودی غافل نہ گردد مریخ

حفظ خود کن جب افیونش مجبور (پس چہ باید کرد)

اقبال مسلمانوں کو تنبیہ کرتے ہیں کہ وہ مغربی تہذیب اور اس کی پروردہ جمہوریت سے باز رہیں۔ وہ انھیں تن پرست طالب جاہ اور اسلام و قرآن سے ناواقف سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ لوگ مسلمانوں میں پیدا ہوئے ہیں مگر وہ انگریزوں کے بھی خواہ ہیں۔ ان کے طرز عمل سے ملت اسلامیہ ذلیل ہو گئی ہے۔ اگرچہ بظاہر وہ توحید کے مدعی ہیں، مگر ان میں کوئی شخص ایسا پیدا نہیں ہوا جو دشمنوں کے سامنے کلمہ حق کہہ سکتا، یا جس کی شخصیت اسلام کی سر بلندی ہوئی۔

اقبال کی رائے میں سرمایہ دار دولت کو مقصود حیات سمجھتا ہے۔ اس لیے کسی کاشتکار یا مزدور کے ساتھ ہمدردی کرتا اس کے مذہب میں سب سے بڑا جرم ہے۔ وہ اللہ کی مخلوق کا دن رات خون چوستا رہتا ہے لیکن پھر بھی اس کی تسکین نہیں ہوتی۔ وہ چاہتا ہے کہ مزدور شب و روز میرے کارخانے میں کام کرے پیداوار بڑھاوے لیکن کم از کم اجرت پائے اور راحت کا خیال بھی دل میں نہ لائے۔ کیوں کہ دنیا کی راحت تو صرف سرمایہ دار کے لیے مخصوص ہے۔ وہ اپنی دولت کو قوم کے لیے خرچ نہیں کرتا، اس کے برعکس شرب و بازی اور ناؤ کش مزدوروں کا قلع قمع کرتا ہے جب ان لوگوں میں اظہار رائے کا شعور پیدا ہوتا ہے تو حکمران

پرٹی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ حکمران ان کی دل بہلائی کے لیے ایک مجلس آئین ساز بنادیتا ہے۔ لیکن نمائندوں کے انتخاب کے قواعد ایسے متب کرتا ہے کہ اس حکومت میں زیادہ تر سرمایہ دار، جاگیردار اور نااہل طبقے کو دخل ہوتا ہے۔ ورغیب عوام کو حکومت کے خلاف آواز اٹھانے کی ہمت ہی نہیں ہوتی ہے اس طرح جمہوریت کا ڈھونگ رہتا ہے یا جاتا ہے، لیکن استبداد میں کوئی فرق نہیں آتا۔ دیکھیے بلوکیٹ کی مذمت کے بعد اقبال کس طرح اپنی موکہ آرا نظام غلط راہ "میں خفہ کی زبان سے اس عوام لش جمہوریت کا پرودہ تارتا کرتے ہیں۔

سہے وہی ساز کہیں "مغرب کا جمہوری نظام
دیو استبداد جمہوری قبا میں پاؤ کو ب
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
گر مبی گفتار، اعضائے مجالس الاماں
جس کے پردوں میں نہیں غوازا نوائے قیصر
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نسیم پر
طلب مغرب میں منہ سے میٹھے اثر خواب اور
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے نادار نفس کو آشتیاں سمجھا ہے تو

اگرچہ اقبال ہمیشہ جمہوریت کے "سراب رنگ و بو" اور اس کی "نوائے قیصری" کے خلاف تھے۔ لیکن ایک دن آخر کار وہ بھی اس دام تیر ویر میں ایک عید زبوں کی طرح پھنس گئے اور نومبر ۱۹۲۶ء میں پنجاب قانون ساز اسمبلی کے انتخاب کے لیے گلی گلی اور کوچہ کوچہ ووٹ کی بھیک مانگنی پڑی۔ اس انتخاب میں جب اقبال نے اپنے مد مقابل ملک دین محمد کو شکست دی تو رخصت کاروں کا جہوس اقبال کی قیام گاہ پر پہنچا اور لوگوں نے جوش مسرت میں انھیں کا ندھوں پر اٹھایا۔ یہ دلچسپ واقعہ فقیر سید وحید الدین نے اپنی کتاب روزگار فقیر جلد اول میں بیان کیا ہے۔

اس انکیشن کا دور ارنج خدیفہ عبدالحکیم اس طرح بیان کرتے ہیں :-

"اس خانہ نشین حکیم ملت اور ترجمان حقیقت کو گلی گلی کوچہ کوچہ ووٹ کی صاب میں پھرنا پڑا۔ مخالفوں نے اس پر کچھ "اچھ لا۔ طرح طرح کے الزام تراشے اور ایسی ایسی لغو باتیں کہیں جو ناگفتہ بہ ہیں۔ عوام و خواص کی زیادہ تعداد اقبال کی وکلاء تھی اس لیے وہ منتخب تو ہو گئے لیکن اور امیدوں

سے بہت کم سہی، پھر بھی کوچر سوائی میں گزرنا پڑا اور ان کی خودداری کو بہت ٹھیس لگی۔ اسمبلی میں سب نمائندے کسی نہ کسی پارٹی میں تھے اور پارٹی کے ہاتھوں اپنا دل و دماغ اور ضمیر بیچ چکے تھے۔ اقبال ایسا شخص بھلا کسی پارٹی میں کیسے شریک ہو سکتا تھا۔ مجلس قانون ساز میں انھوں نے اچھی اچھی تجویزیں پیش کیں۔ کچھ منظور ہوئیں اور کچھ نام منظور، لیکن بہر حال یہ میدان اس صاحب عرفاں اور خاص کیش مردِ حکیم کی جولان گاہ نہ تھا۔ آخر ہزار ہو کر تلخ تجربہ اٹھا کر پھر اس اہلیبیانہ سیاست کی طرف رُخ نہ کیا۔ میں نے ان دنوں میں عرض کیا کہ جناب تو ان مجلسوں کو حکومت کی دھوکہ بازی اور سرِ پایہ داروں کے اڈے کہتے تھے پھر آپ کو کیا ہوا کہ ایسے خیانت کے مقام میں جا داخل ہوئے۔ فرمایا کہ میں اس غرض اور گمان سے وہاں گیا کہ شاید وہاں کھڑا ہو کر حق گوئی سے اس خیانت کو کچھ کم کر سکوں اور ناکھے والوں کو کسی قدر جھجھوڑوں۔“

پنجاب قانون ساز اسمبلی میں اقبال کو جمہوریت کے بارے میں تلخ تجربات ہوئے اور اس تلخ کاشی کا ردِ عمل انھوں نے جمہوری طرزِ نظام کے خلاف بڑے جوش و خروش کے ساتھ جاوید نامہ، بال جہول، ضربِ کلیم، مشنری پس چہ باید کرد، اور آخری تصنیف ارنالہ حجاز، میں کیا ہے۔ ان کے پیش نظر مغربی جمہوریت کی شعبہ گری تھی جو بنی نوع انسان کے استحصال اور غلامی کے لیے سامان فراہم کر رہی تھی۔ اس طریقہ حکومت سے مفلوک الحال عوام کے حوصلے اور ولولے سرنگوں اور ان کی امیدیں شل ہو جاتی ہیں اور وہ مفلس سے مفلس تر ہوتے جا رہے ہیں۔ یہ نظام نسان کے لیے گمراہ کن اور اس کی نلاج و بہبود کے لیے نروال پذیری کی علامت ہے اسی لیے اقبال اسے شجرِ ملعون سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ بقول ان کے یورپ کا دستور جمہوریہ تباہ کن اور قابلِ صد افسوس ہے۔ یہ وہ صور ہے جس کے پھونکنے سے مردے زندہ ہونے کے بجائے اور مردہ ہو گئے ہیں۔ اس نام تہاد طرزِ جمہوریت نے انسان کی اخلاقی اور روحانی قدروں کو خاک میں ملا دیا ہے۔ جو ممالک اس گرگِ دریدہ و ہن “نظام کے حامی ہیں وہاں کے لوگ دراصل زر کے غلام ہیں اور عورتوں سے تو خدا ہی بچائے، وہ نظری حدود سے متجاوز ہو گئی ہیں۔ اولاد کو وبالِ جان اور زوالِ حسن کا لازمی نتیجہ قرار دیتی ہیں

منبط تولید پر عمل کر رہی ہیں اور اسقاط حمل میں مرگرم کار ہیں۔ اقبال کا اشارہ یہاں اٹلٹھ کی روس کے اس قانون کی طرف ہے جس کی رو سے ۱۹۲۸ء میں عورتوں کو حمل ساقط کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حکومت جمہوریہ روس نے مردوں اور عورتوں کو بغیر باقاعدہ نکاح، تعلقات جنسی قائم کرنے کی اجازت دی تھی۔ جب یہ سچ یہ ناکام ہو تو ۱۹۳۶ء میں اس قانون میں ترمیم کی گئی۔ اقبال کی نظر میں یورپ کا نظام جمہور فاسد اور جاہلانہ اقدام کا حامل ہے اور بنی نوع انسان کے لیے ایک عذاب ہے اس لیے وہ مسلمانوں کو جاوید نامہ میں "حکومت الہی" کے تحت یہ تلقین کرتے ہیں کہ وہ مغرب کی تقلید سے آزاد ہو کر قرآن مجید کو اپنا رہبر اور نصب العین بنالیں۔ کہتے ہیں:

ولے بردستور جمہورِ فنگ	مردہ ترشد مردہ ازصور فنگ
فاش باید گفت بر دلبرداں	مامت و وایں ہوسوداگرل
دیدہ ہا بے نم ز حسب سیم و زر	ماوراں را بار دوشش آمد لپیر
واسے بر قوے کہ از بیم بٹ	می برد نم راز اندام شجر
تانیار د زخم از تارش نہ ود	می کشد نازادہ را اندر وجود
گر چہ دار و شیوہ ہائے رنگ رنگ	من بجز دست نگیرم از فنگ

اے بر تقلیدش اسیر آزاد شو
دامن قرآن بگیر آزاد شو

خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ بقول اقبال مغربی جمہوریت اور مساوات کے مدعیوں نے محنت کشوں کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اور محنت کشوں کو جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ ان کی اپنی متحدانہ جدوجہد اور قربانیوں کا نتیجہ ہے۔ ورنہ ملکیت کا پر وہ دار، یہ خود غرض جمہوری نظام تو ان کے لیے نان شبینہ کا کھیل بننے کے لیے بھی آمادہ نہ تھا۔ خدا نے فرشتوں کو جو پیغام مزدوروں کی خودداری کو ابھارتے کے لیے دیا اور خضر نے جو پیغام شاعر اسد نام کو دیا اس کا مضمون ایک ہی ہے مگر طرز بیان میں فرق ہے۔ خضر فرستے ہیں کہ اس مغربی جمہوریت اور اس کے ساتھ وابستہ تہذیب نے اخوت و مساوات انسانی کو ترقی دینے میں کچھ بھی نہیں کیا۔ انقلاب فرانس کا نعرہ "آزادی، برادری اور برابری" سرمایہ داروں نے اور ملکیت کے حامیوں نے اپنے اغواؤں کے لیے بلند کیا۔ محنت کش اس دھوکے میں آگئے کہ یہ تصورات

ان کی بپتا کو رفع کریں گے۔ یہ جمہوریت نہ نسلی تعصب مٹاسکی اور نہ قومیت کے تنگ دائرے سے نکال کر انسان کو عالم گیر اخوت کی طرف لاسکی۔ کلیسا کی ابد فریبی جوں کی توں قائم رہی۔ سفید اقوام کے تفوق کا باطل عقیدہ نہ مٹ سکا۔ خود مغربی اقوام کے اندر طبقاتی تفریق بجاں رہی۔ بھلا ایسی جمہوریت کی نقالی کر کے مشرق کو کیا حاصل ہوگا۔ سوا س کے جاگیر داروں، بڑے زمینداروں اور سرمایہ داروں کے جتنے سلطانی جمہور کے پردے میں اپنے اغراض کو مستحکم کریں۔ مشرق نے جہاں کہیں بھی اس طرز حکومت کی نقل کی ہے وہاں کی مجالس آئین ساز کا یہی حال ہے کہ ناکردہ کار زمین کے مالک اور دولت و بے گروہوں کے سوا اور کوئی طبقہ یا کوئی فرد حکومت میں اقتدار حاصل نہیں کر سکتا۔ اور نہ ہی کسی ایسے آئین کی تجویز تائید حاصل کر سکتی ہے جس سے ان گروہوں کے اقتدار پر زور پڑتی ہو۔ اشتراکی، مذہب کو غریبا کے لیے انیون کہتے تھے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ مغربی جمہوریت بھی محتاجوں کے لیے مسکرات ہی کا کام کرتی ہے۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیدر گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں ملک تیری برات
دست دولت آفریں کو مزدائیوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات
کٹ مرا، ناداں، خبیالی دیوتاؤں کیلئے
شکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقد حیات
مکر کی چابوں سے بازی لے گیا، سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اقبال روسی نظام جمہوریت کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے اور وہ روس کے خلاف تھے اور اشتراکی خیالات بالشیوئزم (BOLSHEVISM) کو اسلامی اصولوں کے منافی سمجھتے تھے۔ ۲۳ جون ۱۹۲۳ء کو اخبار انقلاب لاہور کے ایڈیٹر شمس الدین حسن کا ایک مضمون زمیندار میں چھپا تھا۔ اس میں مقالہ نگار نے اس بات پر زور دیا تھا کہ اقبال

اشتراکیت کے مبلغ ہیں۔ اقبال نے یہ اخبار نہیں دیکھا تھا لیکن اسی دن کسی نے ان کو اس صورت حال سے آگاہ کر دیا تھا۔ انھوں نے اخبار دیکھے بغیر ہی دوسرے دن یعنی ۲۲ جون کو انجیل زریندار لاہور میں بالشویک خیالات کی تردید پر زور الفاظ میں کی اور کہا کہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے اس واسطے سے تحریک کی تردید میرا فرض ہے۔ "میں مسلمان ہوں، میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی، مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشویزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو خود قرآن نے ہم کو بتائی۔"

اقبال آخر عمر تک اشتراکیت کی جہوریت سے نفرت کرتے رہے تھے مورخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو خواجہ غلام السیدین کے نام رقمطراز ہیں۔

"سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو ایفون تصور کرتے ہیں۔ لفظ ایفون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مردوں کا میرے نزدیک تاریخ انسانی کی، دی تبیہ سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا، جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغرب ہے یعنی ایفونی خواص رکھتی ہے، اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سوا اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"

روسی جہوری نظام کا نصب عین مذہب کی دشمنی اور مادہ پرستی پر ہے۔ یہ طرز حکومت روحانی قدروں کو پامال کرتی ہے اور شکم پروری کو مقصد حیات سے تعبیر کرتی ہے اقبال اس شکم پروری کی مذمت یوں کرتے ہیں۔

غریباں گم کردہ اندام لاک را در شکم جو سوندہ جان پاک را
دین آن پیغمبر حق ناشناس بر مساوات شکم وارد اساس
حقیقت یہ ہے کہ انسان صرف "شکم" ہی کا نہیں بلکہ روح کا بھی مالک ہے۔ شکم پروری

عین حیوانیت ہے۔ حیوان کو پیٹ بھر کے گھاس یا بھوسہ دیکھتے تو رام ہو جاتا ہے اور ہر طرح سے مطمئن نظر آتا ہے۔ اگر یہی نوع انسان بھی حیوان کی طرح شکم پروری کو اپنا نصب العین قرار دے تو پھر انسان اور حیوان میں کیا فرق ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامان موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہو دل یا شکم

یہاں دل ضمیر اور روحانی قدروں اور شکم، وہ پرستی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ روسی نظام حکومت میں نہ خدا ہے نہ روح ہے اور نہ آخرت ہی ہے۔ بقول اقبال عوام کو سبز باغ دکھانے کے لیے جمہوریت کے علمبرداروں کا نعرہ یہ ہے ”غریبی ہٹاؤ“ دراصل یہ ملوکیت کے پردے میں ”غریبوں کو ہٹاؤ“ کا نعرہ ہے۔ ایوانوں میں بنی نوع انسان کے لیے مہمان اسمبلی روٹی، کپڑا، اور مسکان کی فراہمی کے لیے گرمی گھنٹہ کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ انسان صرف یہی نہیں چاہتا ہے۔ وہ اطمینانِ قلب کا بھی آرزو مند ہوتا ہے۔ اگر روٹی وغیرہ سے یہ نعمت حاصل ہو سکتی تو کوئی دولت مند ذہنی خلفشار کی بدولت غیر مطمئن نہ ہوتا۔ بلکہ دیکھنے میں آتا ہے کہ غریب سے زیادہ دولت مند ہی پریشان ہوتا ہے۔ انسان محض حیوان نہیں ہے کہ شکم پروری کے لیے ہتھیار ڈال دے۔ وہ حیوان ناطق ہے، اشرف المخلوقات اور نفس مطمئنہ کا مالک ہے۔ یعنی وہ ایک اعلیٰ نصب العین بھی رکھتا ہے جس کو وہ شکم اور دیگر مادی چیزوں پر ترجیح دیتا ہے۔ اور جان پر ہی کیا منحصر ہے وہ اپنی اولاد اپنے عزیزوں اور گھر بار کو اس مقصد حیات پر قربان کرتا ہے۔

می کند از ما سوئے قطع نظر

می نہد سالور بر حلقی پسر

مار کسی نظریہ مساوات شکم پر مبنی ہے۔ مساوات اسلام میں اخوت پر منحصر ہے۔ اخوت کا مقام دل ہے۔ دل سے مراد ہے عقیدہ توحید الہی جو بنیاد ہے عدالت، حریت، اخوت اور مساوات کی۔ بالفاظ دیگر دل شانِ جمال اور شانِ جلال کا مرکز ہے۔ لہذا مساوات شکم کی بنیاد پر جمہوریت کا جو ڈھونگ رچایا گیا ہے وہ محض ایک فریب ہے اور عوامِ اناس کو گمراہ کرنے کے لیے ایک آمرانہ اور سکھشاہی نظریہ ہے جو انسان کو طوقِ بندگی میں گرفتار کرتا ہے۔

اقبال اس لیے بھی جمہوریت کے خلاف ہیں کہ اس میں عدل و انصاف کا نام ہی نہیں پایا جاتا ہے۔ صاحبان اقتدار سادہ لوح اور ان پڑھ عوام کو اپنی دولت، اثر و رسوخ، طاقت، چرب ربانی اور خوت و دہشت سے ووٹ کے ذریعے سے اپنا کھڑ پڑھواتے ہیں مجلس قانون ساز کے انتخابات میں قومی دولت کا خزانہ رشوت کے طور پر دریا کی طرح بہایا جاتا ہے۔ اسمبلیوں میں ایسے بھی لوگ اقتدار کی کرسیوں پر براجمان ہوتے ہیں جو نہ سہ جاہل ہوتے ہیں اور اپنا نام لکھنے کے بھی قابل نہیں ہوتے۔ ان لوگوں میں تدبیر، معاملہ فہمی، استدلال پسندی اور سلامت روی کا فقدان ہوتا ہے۔ ایوان میں حکمران پارٹی کی میجاریٹی دیگر افراد پر غلبہ حاصل کرتی ہے۔ برعکس اس کے اگر اقلیت کا ایک ایک فرد علم و فضل، حکمت و خرد اور شرافت نفس کے لحاظ سے جالینوس اور افلاطون کے ہم پلہ ہی کیوں نہ ہو اس کی آواز صدا بھر ہوتی ہے۔ ابن بھین نے آج سے سات سو ساں قبل کیا تجربے کی بات کہی ہے۔

دریغا ابن بھین تو جائے کہ آنی دوسد دانا بہ ناراسے نیرزد

اس طرز حکومت میں انسانوں کی عقل و دانش اور قابلیت کا کوئی معیار نہیں ہے۔ وہاں ”بندوں کو گنا کرتے ہیں تو لا نہیں کرتے“ کے دستور پر قانون مرتب کر کے عوام پر مستطیکے جاتے ہیں علامہ ایسی جمہوریت کا مذاق بانگ درا میں یوں اڑاتے ہیں۔

اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں نئی تہذیب کے اندھے ہیں گندے
الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت بنائے خوب آزادی نے پھندے

میاں نیجا رہی تھیلے گئے ساتھ

نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

حصولِ ووٹ کے لیے مردوں کا ذکر ہی کیا ہے اقبال نے نئی تہذیب کی عورتوں پر بھی زبردست چوٹ کی ہے۔ کس طنز سے یہ کہتے ہیں۔

یہ کوئی دن کی بات ہے لے مرد ہوشمند غیرت نہ تجھ میں ہوگی، نہ زن اوٹ چاہیگی
آتا ہے اب وہ دور کہ اولاد کے عوض کونسل کی ممبری کے لیے ووٹ چاہے گی
علامہ نے ووٹ کی جتنی توہین کی ہے شاید ہی کسی اور نے کی ہو۔ وہ ووٹ کو طوائف کے برابر سمجھتے ہیں۔ فقیر سید وحید الدین نے روزگار فقیر جلد اول صفحہ ۱۵۱ ”ووٹ اور طوائف“ کے تحت ایک دلچسپ واقعہ پیش کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے۔

جب "نیشنل کونگریس فور و اصلاحات" کا نفاذ عمل میں آیا اور متحدہ ہندوستان میں صوبائی کونسلوں اور مرکزی اسمبلی کے "عام انتخابات" کے لیے کام شروع ہوا تو ملک کے سیاسی حلقوں میں تلاطم برپا ہو گیا۔ ووٹ حاصل کرنے کے لیے دعوتوں اور دلچسپ پروگراموں کا اہتمام کیا گیا۔ ووٹروں کو پھانسنے کے لیے "دام ہم رنگ زمین" بچھائے جا رہے تھے۔ ہندوستان کے لیے جمہوریت کا یہ پہلا تجربہ تھا۔ اسی زمانے میں کسی مسخرے نے یہ مصرعہ موزوں کیا تھا۔

ووٹ حاضر ہے اگر چاہے کی پیالی مل جائے
یہ مصرعہ کسی نے اقبال کے سامنے پڑھا۔ انھوں نے مصرعہ سننے ہی پر حیرت کہا:
چلبلی، شوح طرحدار، نرالی مل جائے
نوجواں مرتے ہیں جس پڑوسی بالی مل جائے

یہ وہ زمانہ تھا جب لاہور میں ایک طوائف اقبال بیگم عرف "بالی" کی شہرت کا طوطی بول رہا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے "حصول ووٹ" کو "حصول طوائف" کے برابر سمجھا جمہوریت پر اس سے زیادہ اور کیا چوٹ ہو سکتی ہے۔

ووٹ کی بنیاد پر جمہور کی آزادی میں لاکھ برکتیں تھیں لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جمہوریت کا یہ غلبہ عام اور عوام کی مطلق العنانی کسی نظام کو پایدار اور مستحکم نہیں ہونے دیتی ہے اور اُسے دن کے انقلابات اور تغیرات، قومی تعمیر اور انسانی ترقی میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔

اقبال نے زبورِ عجم کے دوسرے حصے میں سید محمود شبستری کی مشہور مثنوی گلشن زار کی تقلید میں گلشن زار جدید کہی ہے۔ اس میں نو سوال قائم کر کے ان کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال نمبر ۷ کے جواب میں جمہوریت کی مذمت کی گئی ہے اور اسے انسان کش کہا گیا ہے۔

فرنگ آئین جمہوری نہاد است	رسن از گردن دیوے کشاد است
چور ہزن کار دانے درنگ و تاز	شکم ہا بہر ناسے، درنگ و تاز
زمن دہ اہل مغرب را پیاسے	کہ جمہور است تیغ بے نیلے
گر دہے را گر دہے در کین است	خدایش یار اگر کارش چہیں است

چو شمشیرے کہ جاں ہامی ستاند
تمیز مسلم و کافر نداند

یہاں اقبال نے سلطانی جمہور کو ”دیوبے زخیر“، رہزن، مادہ پرست، تیغ بے نیام اور تیغ جانستان کہہ کر اس بات کو واشگاف الفاظ میں پیش کیا، کہ انسان کو اس طرز حکومت سے کسی قسم کی اُمید نہیں رکھنی چاہیے۔ کیونکہ یہ نسل انسانی کے لیے تباہی کا باعث ہے۔

علامہ ہال جبریل میں جمہوری نظام کو ابلیسیت کے مرادف قرار دیتے ہیں۔ یعنی جمہوریت پسند لوگ ابلیس کے ہاتھ میں کھٹ پتلی کی طرح ٹاپتے ہیں اور ان کے دل و دماغ پر شیطانی تسلط ہے۔ ابلیس اس بات پر نازاں ہے کہ میں لوگوں کو گمراہ کرنے میں کامیاب ہو گیا ہوں اس لیے اب دنیا میں میری کوئی ضرورت نہیں ہے۔

جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست

باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

”ارمغان حجاز“ میں ایک نظم ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ درج ہے۔ اس میں جمہوریت کو ملوکیت اور استحصال کا ایک پردہ قرار دیا گیا ہے، یہ وہ طرز حکومت ہے جس کا چہرہ روشن“ اور باطن ”چنگیز“ سے تاریک تر۔ ابلیس کی جمہوریت میں ایک بھر دوسرے سے کہتا ہے:-

خیر ہے سلطانی جمہور کا غوغا کہ شر؟

تو جہاں کے تازہ نقسوں سے نہیں ہی باخبر؟

اس کا جواب ایک اور شیطان دیتا ہے:-

جو ملوکیت کا اک پردہ ہو گیا اس سے خطر

جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس خود نگر

یہ وجود ویر و سلطان پر نہیں ہے منحصر

ہے وہ سلطان غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر

ہوں، مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہی جمہوری لباس

کار و بار شہر یاری کی حقیقت اور ہے

مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار و

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام

چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر

اقبال کی رائے میں جمہوری نظام میں وہی پرانی ملوکیت، سوداگری، آمرانہ طرز اور

استبداد کی شعبہ بازیاں سرگرم عمل ہیں۔ انھوں نے قیصر، ولیم اور سین کے مکالمے میں یہ نکتہ

”اُبھارا ہے کہ انسانی طبیعت صرف قاہر اور جابر شخصیتوں کے سامنے جھکنے پر مجبور ہے مطلق

الغنان حکومتوں میں جو خرابیاں ہیں وہی جمہوری اداروں میں موجود ہیں۔ ”پیام مشرق“ میں کہتے ہیں:-

گناہِ عشوہ نازِ بستاں چسیت طوافِ اندرِ سرشتِ برہمن ہست
اگر تاجے کسے جمہور پر شد ہماں ہنگامہ پا در انجمن ہست
نماند نازِ شیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

اقبال اس زمانے میں اُسے جو ملوکیت کا دور تھا، جمہوریت کا دور تھا۔ سرمایہ داری کے تباہ کن مضمرات ظاہر ہو چکے تھے۔ سوشلزم بھر رہا تھا۔ مغرب میں نئی تبدیلیاں جن کا خواب بھی نہیں دیکھا تھا، رونما ہو رہی تھیں۔ انسان اپنے علم و حکمت کے زور پر معجزات دکھا رہا تھا۔ دوسری طرف انسان کا دل پشیمردہ ہوتا جا رہا تھا۔ زندگی کی کیفیت کم سے کم ہوتی جا رہی تھی اور بقول ترجمانِ حقیقت مغرب کا ضمیر سرچکا تھا۔ مشرق کی خودی دم توڑ چکی تھی۔ اقبال کہتے تھے کہ جب تک اس نام نہاد جمہوریت اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لختوں کو نہ مٹایا جائے گا، جب تک انسان اپنے ٹل کے اعتبار سے ”الحق خیال اللہ“ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک ہجرانیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیاز کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے اور اخوت، حریت، محبت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنیٰ انہیں ہوں گے۔

اقبال کہہ دیتے دم تک اس بات کا شدید احساس تھا کہ مغرب کی جمہوری حکومتیں اور اشتراکی نظام کی مملکتیں کس حدت بنی نوع انسان کا استحصال کر رہی ہیں، چنانچہ سال نو کے موقع پر یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو ریڈیو سے جو پیغام نشر کیا تھا وہ ان کے جذبات کا آئینہ دار ہے۔ فرماتے ہیں۔

”آج زمان و مکان کی تمام پنہائیاں سمٹ رہی ہیں، لیکن تمام ترقی کے باوجود زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پیدا ہو رہی ہے کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ ہمیں نئے سال کی ابتداء اس دعا کے ساتھ کرنی چاہیے کہ خداوندِ کریم حاکموں کو انسانیت اور نوعِ انسان کی محبت عطا فرمائے۔“

اقبال اتوام عالم کو اسلامی تعلیمات سے روشناس کرتے ہیں۔ اگر دنیا اس تعلیم پر گوش برآواز ہوئی اور احکام خداوندی پر صدق دل سے عمل کرتی تو انسانیت باہمی انتشار اور بے اطمینانی کے خوف سے لرزہ بر اندام نہ ہوتی۔ اسلامی تعلیم کے بموجب ایک انسان کو دوسرے انسان پر فقط احساسِ فرض کی بنا پر فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے تحت اخلاق پر بہت زور دے دیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ پیغمبرِ سلام نے اپنا مقصود رسالت ہی یہی قرار دیا اور علان کیا کہ ”میر ہی بعثت شخص انسان سدھارا اور اچھے اخلاق کی ٹیل کی خوش سے ہے“ قرآن میں اس ذاتِ بابرکات کو خلقِ عظیم کے درجے پر ممتاز کیا گیا ہے۔ مسلموں سے صفاتِ صاف کہہ دیا گیا کہ یہ خیال نہ کرنا کہ تمہارے اعمال کی نذر نہ ملے گی بلکہ جو جیسے اعمال کرے گا ویسا ہی پائے گا۔ مسلمان وہ ہے جو احکامِ خدا کے آگے سرنگوں ہو جائے۔ سرکشی مسلمان کی شان نہیں ہے تم اللہ کے درست جی بھی پہلائے جا سکتے ہو جب اس کے احکام کی تعمیل کرو ورنہ اس کی رحمت کے حقدار نہیں اور نہ امتِ مرحومہ میں شامل ہونے کے قابل معاشرت کے باب میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ سدھی قانون میں شاہ و گدا یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

پیشِ خدا بندہ و مولا یکے ست

بوریا و مستند و بیایکے ست

قبائل اور اقوام میں ان کی تقسیم صرف تعارف اور شناخت کے لیے ہے مگر فضیلت و بلندی ذات اور قومیت سے بائٹل نہیں ہے۔ فضیلت و بزرگی صرف پرہیزگاری اور تقویٰ یعنی انسانی اعمال اور فرائض کی بجا آوری کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کو پیغمبرؐ نے صرف قول ہی نہیں بلکہ عمل بھی دکھا دیا۔ آپ نے موذن اپنا بلال حبشی کو قرار دیا ورجب کسی نے ناک بچوں چڑھائی اور کہا: ”یہ بھائے رنگ کا غلام بھی مجھ اس قابل ہے کہ اذان دے تو قرآن کی آیت اتری۔ یعنی سب آدمی یکساں ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔“

اقبال دراصل حکومتِ الٰہیہ کا قیام چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک بادشاہت یا جمہوریت انسان کے لیے ہر دو لعنت یکساں ہیں۔ از روئے قرآن بادشاہت اور جمہوریت صرف خداوندی سے مخصوص ہے اور اللہ کے سوا کسی کو حکمرانی کا حق حاصل نہیں ہے۔ یعنی ہر وہ انسان جو دوسرے انسانوں پر حکومت کرتا ہے دراصل کافر ہے۔ کیونکہ وہ اپنے طرزِ عمل سے خدائی کا دعویٰ کر رہا ہے اور عملِ قول سے بدرجہا زیادہ موثر اور مثبت ہوتا ہے۔ ”جاوید نامہ“ میں ”حکومتِ الٰہی کے تحت

فرماتے ہیں:۔

بندہ حق بے نیازانہ ہر مقام
بندہ حق مرد آزاد است و اس
رسم و راہ و دین و آئینش ز حق
عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف
غیر حق چوں نابی و آمر شود
نہ عسکرام اور نہ اوکس را خدم
سک و آئینش خدا و اداست و پس
زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
وصل و نصبتش لا یداعی لا تخاف
زور و زبر نہ توان قہر شود

زیر گردوں آمری از قہار ہی است

آمری از ماسوا اللہ کا فری است

حکومت الہی کا درو مدار عدل و انصاف پر ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اس سلسلے میں متعدد آیتیں نازل ہوئی ہیں اور فرمایا ہے ”گر تو فیہ مسایین کے بارے میں فیصلہ کرے تو انصاف سے فیصلہ کر۔ بے شک خدا انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے (سورہ نسا آیت ۵۷ و مائدہ ۴۸) ایک اور جگہ ارشادِ ربانی ہے کہ ”ہم نے تم پر برحق کتاب اس لیے نازل کی ہے کہ جس طرح خدا نے تمہاری بدیت کی ہے۔ اسی طرح لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو اور خیانت کرنے والوں کے طرفدار نہ بنو اور اپنی امت کے لیے خدا سے مغفرت کی دعا مانگو“ (نسا آیت ۱۰۵، ۱۰۷) اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں سیاست حصول اقتدار کے کامیاب ذرائع کے استعمال کا نام نہیں ہے بلکہ سیاست ملک و ملت کے صحیح نظم و ضبط اور امورِ خلاق کے بہترین طریقے پر چلنے کا نام ہے، اس لیے فلسفہ یہی ہے کہ حکومت مذہبی تیار نہ کی جائے بلکہ ہو سکتی۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں:

جلال پادشاہی ہو کہ تہذیبی تماشا ہو

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اس کی مثال خود پیغمبر خدا کی ذات گرامی ہے۔ مگر یہ درکھنے کی بات ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰ نے اس مکمل اقتدار کے باوجود جس کے ماتحت انسان کو دیا گیا کہ ”ان کو ہر شخص پر خود اس کی ذات سے نہ آیا وہ حق اور اختیار ہے، کبھی اپنے کو بادشاہ کہتا یا سمجھتا پسند نہیں کیا بلکہ اس سے انکار فرمایا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا جو بنی آپ کے سامنے کھڑا ہو تو غیب سے کاپٹن لگا۔ آپ نے فرمایا ”اپنے آپے میں آؤ“ میں کوئی بادشاہ

نہیں ہوں۔ میں تو ایک دلشبی عورت کا بیٹا ہوں جو شوربے میں روتی بجا کر کھاتی تھی اہل بیت
ابن سعدیج اقسام سے اس لیے کہ مسلمانوں میں شریعت الہیہ کی پہری سے الگ حکمران کا تصور
پیدا نہ ہو۔ اور سوائے خداوندی اقتدار کے کسی اقتدار کے آگے مسلمانوں کی گردنیں نہ جھکیں۔
اقبال فرماتے ہیں یہ

ماہواللہ را مسلماناں بندہ نیست

پیش فرخوئے سرش انگندہ نیست

یہ ہیں وہ اسلامی اصول جن کی رہنمائی میں ترجیحاً حقیقت کسی بھی طرز حکومت کے حق میں نہیں
ہیں۔ ان اسلامی اصولوں کی برتری اور فضیلت کے باوجود اقبال کے ذہن میں یہ بات کشمکش
کتنی کہ مسلمان کا طرز فکر اس دور میں کچھ ایسا فاسد ہو گیا ہے۔ وہ جمہوریت کو حکومت الہی
پر ترجیح دیتے گئے ہیں۔ آج کل جمہوریت کا دھول بڑے خوش و خرم زرخش سے پٹیا جاتا ہے
اور اس کے پردے میں عزت نفس اور شرافت انسانیت جس طرح بھرت کی جاتی ہے وہ سب
پروانچ ہے۔ دراصل یہ اکثریت کی مرضی ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قوم کی اکثریت کو خواہ وہ ۵۱
اور ۴۹ کا تناسب رکھتی ہو، اقلیت پر حکمرانی کا حق ہے۔ اور یہ بات درپردہ وہی غلط بات ہے
کہ انسان انسان پر حکومت کر سکتا ہے۔ اقبال دراصل اس فرمان خدا کے قائل ہیں کہ انسان
عزت نفس کے اعتبار سے حریت آزادی کا محافظ ہے۔ مگر ایک معبود حقیقی کے آگے سرنگوں
ہوتا ہے اور باطل کے معبودوں کو ٹھکراتا ہے۔

ہر کہ پیاں باہوالموجود است گردش از بندہ ہر معبود رسد است
یعنی ایک بندہ حق پر کوئی بندہ غلام حکومت نہیں کر سکتا ہے۔ اسلامی گزشتہ کے تحت بادشا
یا نام نہاد جمہوری نظام کفر کے برابر ہے۔ "لاملوکیت فی الاسلام" کے اصول کے تحت اقبال
کہتے ہیں۔

سروری زیبا فقط اس ذات ہے ہمتا کو ہے

حکمران ہے اک وہی باقی بستان آفری

مختصر یہ کہ اقبال اس طرز جمہوریت سے انسان کو کوسوں دور بھاگنے کی نصیحت کرتے ہیں جس
کے ایوان میں کہ "دھینچوں دھینچوں" کا شور و غل مچاتے ہیں اور وہ بنی نوع انسان سے تعلقین
کرتے ہیں کہ وہ کسی مرد مومن اور پختہ کار کی سیرت و کردار کو اپنی فلاح و بہبود کے لیے ضابطہ حیات

بنادے۔ فرماتے ہیں:

مناخ معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخی طبع سلیمانی نمی آید
گر نیز از طرز جمہوری، غلامے پختہ کار شو
کہ از مغز و دود خرنسکر انسانی نمی آید

راقم الحروف نے اقبال کے اس انسان کامل کی بھی تلاش کی ہے جس کی اطاعت لازمی قرار دی گئی ہے۔ انھوں نے نہ نامہ اسرار خودی میں مولانا رومی کے تین شعر فلسفہ خودی کی بنیاد رکھی ہے یعنی مجھے دنیا میں جنگلی جانوروں اور سہرمان مرست نہاد کے سوا کچھ نظر نہیں آتا ہے۔ مجھے ایک انسان کامل، شبہ حق کی آرزو ہے۔ اس کے بعد اقبال نے شریعت خودی کے لیے اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الہی کے تین مرتبہ قرار دیے ہیں۔ اطاعت سے مراد اطاعت خداوندی و اتباع رسول، ضبط نفس سے خطاب یہ ہے جو انسان الیم تن یعنی نفس امارہ کو منہ کر کے عناصر کائنات پر حکومت کرے۔ جب انسان اطاعت اور ضبط نفس پر قدرت حاصل کرتا ہے تو وہ نیابت الہی کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے۔ اور یہی انسانیت کا اعلیٰ نصب العین ہے۔ وہی انسان اس مقصد اعلیٰ تک پہنچتا ہے جس کی ضرورت تیغ پر بلائکہ فخر کرتے ہیں اور پیغمبر کا ارشاد ہوتا ہے کہ یہ ضرورت تیغ تیار کے مسلمانوں کے اعمال سے افضل ہے۔ اس انسان کا مقصد زندگی یہ تھا کہ ”یہ محمد کے اولیٰ غلاموں میں سے ایک ہوں“ یہ محمد کا اولیٰ غلام میدان جہاد میں محض اللہ کی خوشنودی کے لیے اپنے دشمن کو مغلوب کر کے اسے انتہائی گستاخی کی بنا پر چھوڑتا ہے۔ یہ اندازہ ظرف دیکھ کر مولانا رومی اس کامل انسان کو ”افتخار ہر نبی و ہر ولی“ کا خطاب دیتے ہیں۔ اللہ اللہ یہ عناصر جہاں کا بادشاہ مغرب سے آفتاب کو نقلہ عصر پر پلٹا دیتا ہے، اس کا قول یہ تھا کہ موت مجھے اپنی حفاظت میں رکھتی ہے۔ اور کبھی کہتا تھا کہ مجھے اس کی پرواہ نہیں ہے کہ میں موت پر چھا جاؤں یا موت مجھ پر چھا جائے۔ جب اطاعت خداوندی میں قائل نے تلوار کا وار کیا تو یہ مرد حق کہتا ہے کہ ”رب کعبہ کی قسم میں کامیاب ہوا ہوں“ اس کے بعد اپنے قاتل کے ساتھ رحم و احسان سے پیش آتا ہے اس کے ہاتھ کھلواتا ہے اور پھر جام شربت بھی پاتا ہے۔ ایسے آپ بھی سماعت فرمائیے کہ یہ مرد پختہ کار اور انسان کامل کون تھا جس کی بارگاہ میں اقبال نذرانہ عقیدت پیش

کرتے ہیں :

مسلم اور اشرع و اداں علی
از سن او اقبال پیسہ گرفت
مسل حق کرد نامش بو تراب
ہر کہ دانائے روز زند گیت
شیر حق این خاک را تسخیر کرد
مرد کشور گیارہ کراری است
ہر کہ در حق گردد بو تراب
زیر پاش اینجا شکوہ خیمہ است
از خود آگاہی یہ الہی کنند
ذات او در روزہ شبہ معلوم
خاک کشتن مذہب پر روانگی

عشیر رہ رہ مایہ ایمان مسل
ملت حق از شکوہش گرفت
حق یہ اللہ خواند در بو کتاب
مہ اسمائے مسل دانند چیت
یہ گل تار یک را کسیہ کرد
کو پیش رہ برد خود واری ست
باز گرد نہ ز مغرب آفتاب
دست او آنجا قسیم کوثر است
از یہ الہی سہنشاہی کند
زیر زلفش حب ز دین و روم
خاک را شو آب کین مردانگی

مرد خود دار سے کہ باشد پختہ کار

بامزاج اور بسا ز روزگار

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں مکمل ملت سب جہیز کہیں نظر نہیں آتا، سب تو حکومت اچھے کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے کہ بقول اقبال اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے جب تک کہ اللہ سکھ پر دینے سے ہماری برحق بندہ از دوزخ ہوں گے اور یہ نشان اس کا انسان کے نفس پر قدم پڑے گا جس کی دنیا کو نہ درت ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ

دنیا کو بے اس مہدی برحق کی ضرورت

ہو جس کی نگہ زلزلہ عالم افکار

آخر میں راقم اس مقالے کو اقبال کے درج ذیل شعر پر ختم کر کے آپ سے رخصت
پا رہتا ہے :

مصطفیٰؐ ہر ساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بوہی است

(مقالہ کی تیاری میں مندرجہ ذیل کتب بڑے استفادہ کی گئیں)

1. English Dictionary - Historical Principles
Vol. III.
2. Webster Universal Dictionary, by Henry J. Child
N.Y. Id.
3. The Republic by Plato
4. The Statesman by Plato
5. The Politics Book III by Aristotle
6. The Spirit of Laws by Montesquieu
7. The Social Contract by Rousseau
8. The Representative Government III by J.S. Mill
9. On Liberty by J.S. Mill
10. Capital Marks
11. Imperialism - the highest stage of Capitalism Lenin
12. The State of Revolution. Lenin
13. Grammar of Politics by H.J. Laski
14. Democracy in Crisis by H.J. Laski

اردو کتابیں

- | | | |
|----------------------|--------------------------|---------------------|
| ۱۔ اسرارِ خودی اقبال | ۴۔ ارمغانِ حجاز | اقبال |
| ۲۔ پیامِ مشرق | ۱۔ فکرِ اقبال | خلیفہ عبدالحکیم |
| ۳۔ بانگِ درا | ۱۱۔ اقبال اپنے آئینے میں | رئیس احمد جعفری |
| ۴۔ نزلہ برنج | ۱۲۔ انوارِ اقبال | ملک حسن اختر |
| ۵۔ جاویدِ نامہ | ۱۳۔ حرفِ اقبال | " |
| ۶۔ بالِ جبریل | ۱۴۔ پیامِ اقبال | عبد الرحمن طارق |
| ۷۔ پس چہ باید کرد | ۱۵۔ مقاماتِ اقبال | ڈاکٹر سید عبدالرشید |
| ۸۔ ضربِ کلیم | ۱۶۔ خطوطِ اقبال | رفیع الدین ہاشمی |

- ۱۷۔ اقبال نامہ شیخ عطاء اللہ
۱۸۔ روزگارِ فقیر جلد اول و دوم
۱۹۔ شرح جہدِ نامہ یوسف سلیم چشتی
۲۰۔ مثنوی پس چہ باید کرد
۲۱۔ نقوش لاہور اقبال برا
۲۲۔ نقوش لاہور اقبال برا
۲۳۔ سیرت اقبال مولوی محمد طاہر نازوقی
۲۴۔ روحِ اقبال یوسف حسین خاں
۲۵۔ سنئے اور پراس نے چراغ آل احمد سرور
۲۶۔ یورپ کے غظیم مفکرین ڈاکٹر محمد اسلمی قدانی
۲۷۔ فرہنگِ اصفیہ
۲۸۔ شہیدِ انسانیت سید علی نقی
۲۹۔ تنقیدی اشارے آل احمد سرور
۳۰۔ اقبال اور ملا خلیفہ عبدالحکیم

اقبال سمینار ۱۹۶۸ء

دارو و مقالوں پر بحث کا خلاصہ

افتتاحی تقریب : ۳ اکتوبر ۱۹۶۸ء صبح دس بجکر ۴ منٹ
مقام کیپیٹ روم کثیر یونیورسٹی

وزیر اعلیٰ کاخیز مقدم کرتے ہوئے سب سے پہلے اقبال پروفیسر نے سمینار کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ ان کا مقصد اقبال شناسی کا اعلیٰ معیار قائم کرنا ہے۔ سرور صاحب نے فرمایا کہ گاندھی نے کہا تھا ذہن کی کھڑکیاں برا بھلائی رہیں تاکہ ہوا میں ہر طرف سے آئیں لیکن یہ ہوا میں ہمیں جڑ سے نہ اکھاڑیں۔ اقبال نے ہر طرف کو زکاد کی اور جس بات میں انھوں نے انسانیت کی بھلائی سمجھی ایسے کو اپنے لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی۔ بنیادی مقصد انسان کا یہ ہے کہ وہ تسلسل اور تغیر کے قانون کو سمجھ لے۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ ہندوستان میں جدید اسلام کا رول اچھی طرح سمجھنا ہو تو یہ کام اقبال ہی کے ذریعے پورا ہو سکتا ہے۔ سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال کی زندگی کے ہر پہلو پر مستند مواد جمع کرنا ضروری ہے اور اس کے لیے ایک نئی اور جامع سوانح حیات کا مرتب کرنا لازمی ہے۔

سرور صاحب نے اقبال کے شاعرانہ مرتبہ کے بارے میں بات کرتے ہوئے فرمایا کہ انھوں نے اردو نظم کو بلورغ اور جدید غزل کو نیا رنگ و آہنگ عطا کیا۔ انھوں نے مزید کہا کہ بقول مولانا عبد السلام ندوی فارسی کے بڑے کارناموں میں فردوسی، سعدی، حافظ، نظامی کے کارناموں کے علاوہ اقبال کے جاوید نامے کا

بھی اضافہ کرنا ہوگا۔

مرد صاحب نے منعقد ہونے والے سمینار "اقبال اور مغرب" کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ دوسروں کے راستے پر چلنا مفید نہیں بلکہ راستہ اپنا نکالنا ہوتا ہے اور اس سلسلے میں ہم کو خود اپنی راہ عمل طے کرنی ہے۔ مشرق و مغرب کے فلسفہ کا تجزیہ کر کے، اس کو سمو کے ہم اس سمینار کے ذریعے فکر کی نئی راہیں نکال سکتے ہیں۔

جناب شیر کشمیر شیخ محمد عبداللہ نے اپنی افتتاحی تقریر میں فرمایا کہ اقبال کا پیغام اوروں کے لیے تو ہے ہی مگر کشمیریوں کے لیے وہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کشمیریوں کے لیے وہ صرف ایک عالم اور ادیب ہی نہیں بلکہ ایک علمبردار ہیں۔ اقبال کا پیغام کشمیری نوجوانوں کے سینوں میں موجود ہے اور ان کو اس کے ذریعے اخوت اور نیک چلتی کو ابھارنا چاہیے۔ اسی پیغام کو اپنا کروہ وطن اور عالم انسانیت کی خدمت کر سکتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اقبال کا عرفان عام ہو۔

اس موقع پر جناب شیر کشمیر نے کشمیر یونیورسٹی لائبریری کا نام "اقبال لائبریری" رکھے جانے کا اعلان کرنے کے علاوہ یہ بھی فرمایا کہ "اقبال چیر" کو اقبال انسٹی ٹیوٹ میں بدلنے کی بھی تجویز ہے۔

جناب شیخ صاحب نے بھی اقبال کی ایک نئی سوانح عمری ترتیب دینے پر زور دیا۔ انھوں نے فرمایا کہ اقبال نہ صرف کشمیری برہمنوں سے تعلق رکھتے تھے بلکہ کشمیریوں کی زبوں حالی کا بھی انھیں بڑا خیال تھا۔ ان کے پیغام نے ہمیں اپنی تحریک چلانے میں مدد دی۔ اقبال کے پیغام کا اجتماعی اور انفرادی زندگی دونوں میں عمل دخل رہا ہے۔

جناب شیخ صاحب نے اقبال کے کارناموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہر من میں نے جاوید نامے کے مرن ترجے کے دیباچے میں اقبال کو تین اقلیموں کا شہنشاہ قرار دیا تھا۔ یعنی ہندوستانی فکر، اسلامی فکر اور مغربی فکر کی دنیا۔

انھوں نے مزید فرمایا کہ مشرق و مغرب کے سارے ذہنی سرمائے اور حال کے سارے مسائل کا جو عرفان اقبال کے ہاں ہے وہ کہیں اور نہیں ملتا۔

جناب شیخ صاحب نے اقبال پر سرسید، حالی، غالب، نٹسے، گوٹے، رومی، حافظ وغیرہ کے اثر کے بارے میں بات کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ اقبال سرسید کی طرح مغربیت میں کھوجانا نہیں چاہتے تھے۔ اقبال مشین کی انسان پر حکومت کے بجائے مشین پر انسان کی حکومت چاہتے تھے۔ وہ مارکس سے متاثر ہیں مگر مارکسی نہیں ہیں۔ وہ مغرب پرستی کے خلاف ہیں مگر مغرب کی اچھی باتوں یعنی علم و حکمت اور مائٹنسی نقطہ نظر کے مداح ہیں۔

جناب رئیس احمد وائس چانسلر کثیر یونیورسٹی نے اس آئوب کے اختتام پر حاضرین اور جناب شیخ صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ اقبال ذہنی حرکت سے متاثر تھے۔ جس زمانہ میں اقبال کیمرج میں Intellectual dynamism

تھے اسی زمانہ میں ATOM, ELECTRON, RADIO-ACTIVITY, X-RAY PHOTO-SYNTHESIS

کی دریافت ہوئی اس سے اقبال ضرور متاثر ہوئے ہوں گے۔ وہاں سوشلزم اور مارکسزم کے مفکر اس وقت جو لوگ موجود تھے انھوں نے ان سے بھی ضرور اثر لیا ہوگا۔ انھوں نے سمجھ لیا ہوگا کہ سرمایہ داری کس طرح استحصال کرتی ہے اور اسی لیے اس کا پر تو ان کے کلام میں ملتا ہے۔

سمینار کے افتتاحیہ اجلاس کے بعد جناب شیخ محمد عبدالغنی منسٹر ریاست جموں و کشمیر نے کثیر یونیورسٹی لائبریری میں (جواب اقبال لائبریری ہے) ان کتابوں اور رسالوں کی ایک نمائش کا افتتاح کیا جو پاکستان سے حاصل کیے گئے ہیں۔ اس نمائش میں ساڑھے سات سو کے قریب کتب ہیں اور ڈھائی سو کے قریب رسالے رکھے گئے تھے۔ کتابوں میں اقبال کی تصانیف اور ان پر اہم تنقیدی اور تحقیقی کتب کے علاوہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (اردو) کا سیٹ اور اقبال ریویو، مجلہ اقبال، صحیفہ اقبال نمبر اور نقوش اقبال نمبر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

سمینار کا پہلا اجلاس۔ سہ اکتوبر کو تین بجے پہ میں گاندھی بھون میں منعقد ہوا اجلاس کی صدارت ڈاکٹر عالم خوند میر نے کی۔ اس اجلاس میں تین مقالے انگریزی میں پڑھے گئے پہلا مقالہ پروفیسر جے رن صدر شعبہ انگریزی کا، دوسرا جناب شمس الرحمن

فاروقی کا اور تیسرا پرو فیسر لی۔ این یٹپ کا تھا۔ اس اجلاس کی بحث کا خلاصہ، سمینار کی دوسری جلد میں دیا گیا ہے، جس میں سمینار میں پڑھنے والے انگریزی مقالات یکجا کر دیے گئے ہیں۔

دوسرا اجلاس: ۱۰ اکتوبر ۱۹۷۸ء، بجے صبح، مقام گاندھی بھون

کشمیر یونیورسٹی

صداسات: پرو فیسر جگن ناتھ آزاد اور پرو فیسر اسلوب

احمد انصاری

پہلا مقالہ: مفتی جلال الدین۔ موضوع: اقبال اور ملٹن

اسلوب احمد انصاری نے مقالہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ اس کے پہلے پانچ چھ صفحات میں محض اقبال پسندی کا اظہار ملتا ہے۔

علی سردار جعفری نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ مفتی صاحب کا یہ فرمانا بجا نہیں کہ ابلیس نے آدم کو خراب کیا۔ میرا خیال ہے کہ ابلیس کو تو آدم نے خراب کیا لیکن آدم کو ابلیس نے خراب نہیں کیا۔ نہ ہی یہ اقبال کی تسخیر فطرت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں پرو فیسر آزاد نے ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ ابلیس ہر شخص کے اندر موجود ہے۔ مفتی صاحب نے آزاد صاحب کی نقل کی ہوئی حدیث کے ساتھ اتفاق کیا

جعفری صاحب نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ گویا گستاخانہ ہے، لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں عورت کے لیے خودی حاصل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ ملٹن عورت کے جمال کی طرف توجہ دیتا ہے اور اقبال کے ہاں عورت کی مادرانہ خصوصیات پر زور دیا گیا ہے۔ اس کے جواز کے طور پر انھوں نے اقبال کا مشہور شعر بھی پیش کیا ہے

جو ہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر
مرد کے ہاتھ میں ہے جو ہر عورت کی نود

جعفری صاحب نے بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ ملٹن کے یہاں بھی یہ بات موجود ہے کہ عورت کے جوہر مرد کھولتا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ قدیم لٹریچر میں بھی عورت کو کھینتی سے تشبیہ دی گئی ہے جس کے حاصل پر مرد قابض ہے۔ یہ فکر بہت قدیم ہے جدید نہیں۔

پروفیسر غلام خوند میری صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اکثر لوگوں کی کوشش یہ ہے کہ اقبال کی فکر کا ماخذ قرآن کو سمجھا جائے، لیکن قرآن نے عورت کو خودی سے محروم نہیں کیا ہے۔ چونکہ اقبال نے EGOHOOD کو POWER کے لیے لازمی قرار دیا ہے اس لیے اقبال نے عورت کو خودی سے محروم کیا ہے۔ سردار جعفری صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ میں عالم صاحب سے متفق نہیں ہوں۔ قرآن سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ پاؤں اگلیوں کے لیے لازمی ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ اقبال کا EGO کا تصور قرآن سے زیادہ WESTERN ہے۔ ملٹن کا ماخذ ہر صورت میں بائبل ہے اور بائبل میں عورت کو EMBODIMENT OF EVIL کہا گیا ہے جب کہ قرآن میں عورت نافرمانی کا SOURCE نہیں۔

پروفیسر آزاد نے بحث میں مداخلت کرتے ہوئے کہا کہ آپ حضرات عدم مماثلت کے POINTS پر بحث کرتے ہیں۔

عالم صاحب نے اس پر کہا کہ میرے سوال کا جواب اہم ہے کہ مولانا کی نظریں نکر اقبال کا ماخذ اگر قرآن ہے تو عورت کے بارے میں اقبال کے تصور کا ماخذ کیا ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے مفتی صاحب نے کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ ہم POWER کے معنی غلط سمجھتے ہیں۔ اقبال نے سلطان کا لفظ استعمال کیا ہے جو روحانی طاقت ہے۔ آپ اس کے معنی مادی صورت میں لیتے ہیں۔ عالم صاحب نے کہا کہ اقبال کے سلطان کے معنی POWER ہیں۔

مفتی صاحب کی اس بات کو عالم صاحب نے قبول کیا کہ جاریہ نامہ میں SHIPT OF MEANING ہے اور سلطان کے معنی وہی ہیں جو قرآن میں ہیں۔ مگر جب وہ کسی ہیرو کا ذکر کرتے ہیں تو سلطان کے معنی بدل جاتے ہیں۔ اس کے سلسلے میں انھوں نے

نادر شاہ کی مثال پیش کی۔

پروفیسر سرور نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال نے واقعی عورت کے
 NOTHERHOOD پر زیادہ زور دیا ہے لیکن عورت کو خود نشی سے محروم نہیں کیا ہے پروفیسر
 شمس الدین نے اس سلسلے میں کہا کہ اقبال کا تصور عورت بتوں سے ملتا ہے۔
 فاروقی صاحب نے کہا کہ اقبال کے ہاں عورت کے لیے کوئی خاص مقام نہیں
 ہے اور قرآن میں عورت اور مذکورین میں بے جگہ دونوں برابر ہیں۔ اقبال کے
 ہاں بہت بڑا تضاد ہے۔ عورت ان کے ہاں ثانوی حیثیت رکھتی ہے انھوں نے
 یہ بھی کہا کہ SAMSON کا حوالہ دے بغیر ملٹن کا رویہ عورت کے بارے میں واضح نہیں
 ہو سکتا۔ POWER OF EGO کو سمجھنے کے لیے SAMSON کو پڑھنا ضروری تھا۔ ملٹن
 کے ہاں عورت POWERFUL ہے مگر FIGHTFUL EVIL انھوں نے یہ بھی
 یاد دلایا کہ سترہویں صدی کی ابتدا میں وی آنا میں ایک بڑی کانفرنس منعقد ہوئی
 کرنے کے لیے بلائی گئی تھی کہ عورت میں روح ہوتی ہے یا نہیں۔ انھوں نے کہا کہ
 مفتی صاحب کے مضمون میں اقبال پسندی اور اقبال پرستی موجود ہے مگر اور جو کچھ
 ہے وہ چنداں اہم نہیں۔

سٹیم حنفی نے بھی بحث میں حصہ لیا اور کہا کہ اس قسم کے مسائل پر جب ہم گفتگو
 کرتے ہیں تو سماجی مسائل کے ساتھ ساتھ ہسانی مسائل مل جاتے ہیں۔ انھوں نے
 یہ بھی کہا کہ ”نوحی زندگی“ کے عنوان سے اقبال کا جو مضمون ”محزن“ میں چھپا ہے اس
 میں اقبال نے تقویٰ نسواں پر خاصی گفتگو کی ہے اور انھوں نے کہا کہ تعدد ازدواج
 کا سلسلہ جس طرح رائج ہے وہ زنا کا ایک شرعی بہانہ دینا ہے موجود زمانہ میں البتہ
 پردہ کا تحفظ کرنا چاہیے۔ آزاد صاحب نے کہا کہ یہ مقالہ سن ۱۹۱۲ء میں چھپا ہے یہ
 سٹیم صاحب نے بحث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ ہم کو نہ صرف اقبال کی شاعری
 کو پیش نظر رکھنا چاہیے بلکہ نثر کے مضمین کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔

علی سردار جعفری نے یہاں یہ بات کہی کہ اقبال نے جو باتیں کہی ہیں وہ ان کی اپنی
 زندگی میں نہیں تھیں۔

سٹیم حنفی نے کہا کہ اقبال نے فوق البشر کا تصور ملٹن سے لیا ہے مگر ملٹن مغربی

معاشرہ سے تعلق رکھتا ہے اور اقبال کے ایک خط میں اس بات کا ذکر ہے کہ وہ اپنے بیٹے کی شادی کسی کشمیری خاندان میں کرنا چاہتے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں نسلی تحفظ کا خیال بھی تھا۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ اقبال کا قیمتی پلاننگ کے بارے میں لکھا گیا مضمون ایمر حبشی میں بھی استعمال کیا گیا۔

لشپ صاحب نے فرمایا کہ اقبال اور ملٹن کے بارے میں بحث کریں تو دیکھنا یہ ہے کہ ملٹن کے ہاں CHRISTIAN SENSE OF GUILT ملتا ہے۔

اس پر اسلوب احمد انصاری نے کہا کہ اقبال اور ملٹن میں عورت کے تصور کے بارے میں تقابل مناسب نہیں۔ کیوں کہ ملٹن کے ہاں یہ شر کی قوت ہے اور جب اقبال خودی اور اس کے ارتقا کی فکر میں محو تھے تو انھوں نے مرد اور عورت میں فرق نہیں کیا اور جب وہ خودی کے تصور کی بات کرتے ہیں تو اس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر ہوتا ہے البتہ اقبال عورت کی مادرانہ خصوصیات پر زور دیتے ہیں۔ اس موقع پر فاروقی صاحب نے اقبال کا یہ شعر پڑھا ہے

مکالماتِ فلاطون نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

اسلوب صاحب نے بحث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ یہ مطلب ہے کہ ایسے اشعار موجود ہیں جن میں اقبال نے عورت کو اہمیت دی ہے۔ سرور صاحب نے فاروقی صاحب کے پڑھے ہوئے شعر کے بارے میں کہا کہ اس شعر کا ایک خاص پس منظر ہے جس سے بارے میں اقبال ریویو (جلد ۵، نمبر ۱) میں ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ افلاطون ایک یونانی شاعر دیونیا سے بہت متاثر تھا اور مکالماتِ افلاطون میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ گویا مکالمات اس شاعر کے اثر کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے بعد اسلوب صاحب نے مفتی صاحب کا شکریہ ادا کیا اور حامد کی صاحب کو مقالہ پڑھنے کی دعوت دی۔

دوسرا مقالہ: ڈاکٹر حامد کشمیری موضوع: "اقبال تخلیقی ذہن اور مغرب"
اس مقالہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے فاروقی صاحب نے کہا کہ مقالہ کے صرف

آخری صفحے میں اقبال کے تخلیقی ذہن کے بارے میں کچھ سنا ہے زیادہ تر یہ ذکر رہا کہ اقبال پر مغرب کا کیا اثر ہے انھوں نے یہ تجریر پیش کی کہ مقالہ کا عنوان "اقبال کے ذہن پر مغرب کا اثر" زیادہ بہتر رہتا۔ آزاد صاحب نے فرمایا بلکہ "اقبال اور مغرب" عنوان ہونا چاہیے۔

فاروقی صاحب نے مزید کہا کہ حامدی صاحب نے بریڈے اور رسل کو ملا دیا ہے حالانکہ دونوں الگ الگ لائن پر چلتے ہیں۔ دونوں کو ملا دینے سے دھوکہ ہو سکتا ہے۔ فاروقی صاحب نے یہ بھی کہا کہ غزل میں جو ناغزیت اقبال کے ہاں ہے حامدی صاحب کا دعویٰ ہے کہ یہ مغرب کی وجہ سے ہے مگر اس کا ثبوت پیش نہیں کیا۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ غلط کہنا مشکل ہے اور صحیح کہنا مشکل تر۔ آزاد صاحب نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ حامدی صاحب نے ناغزیت کی بات نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ اقبال نے غزل کو جو نظم کا رنگ دیا ہے وہ مغرب سے آیا ہے۔

فاروقی صاحب نے اپنی بات آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ میرے خیال میں اقبال کی غزل میں ہم عصر جمالیات کا شائبہ بھی نہیں۔ اس کے بارے میں انھوں نے سنا ضرور ہوگا البتہ ان کے ہاں اس کا LEVEL بہت سطحی ہے۔ اقبال پر میکالے کی راج کردہ مغربی تعلیم کا اثر ضرور پڑا ہے لیکن اس تقابل سے مغرب کا اثر ثابت نہیں کیا جاسکتا جیسے کوہرا اور اقبال کا کوئی مقابلہ نہیں

علی سردار جعفری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ حامدی صاحب نے غالبؔ یہ بات کہی کہ اقبال کی نظم پر ٹیکنک کے اعتبار سے مغرب کا اثر ہے۔ لیکن اگر آپ اقبال کی نظموں کو دیکھیں تو تمام مشرقی اصناف موجود ہیں۔ مثنوی، ترنم، چمبند، رباعیات، قطعات، یہ سارے کا سارا سرمایہ مشرقی ہے۔ اس سلسلے میں سردار صاحب نے شمع، شاعر، طلوع، اسد نامہ اور ساقی نامہ کا ذکر کیا۔ اقبال کی فکر پر جو مغربی جدا ہوئی ہے یہ اس کی چھوٹ ہے۔

STORY THOUGHTS میں انھوں نے غالب اور بتدل کو اہمیت دی

ہے۔ یہ بھی کہا ہے کہ وڑوں درتھ نے ان کو دہریت سے بچائے رکھا۔ انھوں نے آخر میں کہا کہ حامدی صاحب کا فارمولیشن بہر حال غور طلب ہے۔

آزاد صاحب نے کہا کہ حامدی صاحب کا یہ کہنا کہ اقبال نے غزل کو نظم کا رنگ دیا ہے، ادھوری تصویر پیش کرتا ہے بلکہ اقبال نے نظم کو غزل کا رنگ دیا ہے اس سلسلے میں انھوں نے شمع اور شاعر کا بھی حوالہ دیا۔

عالم خونہ میری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ اقبال کی نظم غزل کے اثر سے آزاد کہیں ہوئی۔ تعجب ہے کہ ۱۹۵۰ء میں وہ کیمبرج گئے جوئے اذکار کا گہوارہ تھا مگر ان پر زیادہ اثر نہیں پڑا۔ جرمنی کے قیام کے دوران بھی اقبال نے ہم عصر ادب کا مطالعہ نہیں کیا اور اسی لیے متاثر نہیں ہوئے ورنہ ربان کے کچھ اور تجربے ضرور کرتے۔

سرور صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ بجائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ اقبال نے غزل کو نظموں کا رنگ دیا یہ بات واضح ہے کہ غزل بہر حال ہماری شاعری کے مزاج میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے اور کوئی بھی شاعر اس کے اثر سے آزاد نہیں ہو پایا ہے۔ اقبال کے ہاں نظم گوئی کی شعوری کوشش ہے اور انھیں کامیابی ہوئی ہے۔ اس بنیادی بات کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ رفتہ رفتہ ان کی نظموں میں یہ اثر کم ہوتا گیا ہے اور نظم گوئی کا سلیقہ غالب آتا گیا ہے۔ مثال کے طور پر شمع اور شاعر شکوہ جواب شکوہ سے ”خضر راہ“ میں غزلیت کم ہے۔

اقبال اپنے مضامین میں چند باتوں پر زور دیتے ہیں۔ مشرقی جمالیات کا جو سلسلہ ہے انھوں نے قسطی فرمان جاری کر دیا ہے کہ وہ مشرقی معیار سخن سے مطمئن ہیں۔ اقبال پر گوشتے کا اثر پڑا تھا جسے ہمیں تسلیم کرنا چاہیے۔ مگر فاروقی صاحب کا یہ کہنا کہ وہ میکالے سے متاثر تھے صحیح نہیں۔ سرور صاحب نے مزید کہا کہ اقبال ۳۲-۳۳ سال کی پختہ عمر میں یورپ گئے اس لیے وہ VITALISTS سے تو متاثر ہوئے لیکن فن میں تجربوں سے نہیں۔

حامدی صاحب نے سوالات کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ :-

فاروقی صاحب نے فرمایا کہ عنوان گراؤ کن ہے۔ مجھے یہ کہنا ہے کہ اصل میں عنوان میرے ذہن میں مغرب کا اثر ہی تھا۔ مگر میرے سامنے معاملہ یہ تھا کہ مغرب کے اثر کے تحت ان کا تخلیقی ذہن کیسے کام کرتا رہا۔ بہر حال میں فاروقی صاحب سے عنوان کے

سلسلے میں اتفاق کرتا ہوں۔ بریڈے اور رسل کے سلسلے میں اُنھوں نے کہا کہ میں سمجھتا ہوں فلسفہ میں جدید رجحانات کی ابتدا بریڈے سے ہوئی اور بیسویں صدی کے آتے آتے فلسفہ مابعد الطبیعات کے اثر سے آزاد ہو کر سائنس کی طرف آگیا جس میں رسل اہم ہیں۔

اقبال نے غزل کو نظمیاتی رنگ دیا اس پر اظہار خیال کی گنجائش ہے۔ سردار جعفری صاحب سے سننے میں غالباً کوتاہی ہوئی ہے میں نے تو ٹیکنک کی بات ہی نہیں کی بلکہ یہ کہا کہ مغرب کی نظمیں وہ پڑھتے رہے ہیں اور ان سے استفادہ بھی کرتے رہے ہیں اور بہت سی نظمیں مغربی انداز میں کہی ہیں۔ ہو بہو اس ٹیکنک کو برتا نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے ہاں بھی نظم کی روایت موجود تھی۔

آزاد صاحب نے کہا کہ نظم کو غزل کا رنگ دیا، میں سمجھتا ہوں کہ نظم میں ہم کیوں اس بات پر اصرار کریں کہ ایک ہی خیال مختلف رنگوں سے ظاہر کرنا ہو اور پس منظر کی نقلوں میں کہیں کہیں غزلیہ رنگ ہے تو اس سے نظم کمزور نہیں ہوتی بلکہ ایک نئی جہت سامنے آتی ہے۔

اسلوب صاحب نے اظہار خیال اس طرح کیا کہ اس بات سے کوئی اختلاف نہیں کہ لالہ صحرانی "وجودیت" کی پوری نظم ہے اس میں کوئی DESCRIPTION نہیں ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ نظم پر غزل کا اثر غلط بات ہے اقبال کی غزل ہماری روایت سے بالکل مختلف ہے اور یہ اقبال کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اقبال پر مغرب کے مفکرین کے شعری نظریات کے اظہار کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جاسکتا۔ بانگ درا کی کچھ نظموں پر اگر کویر اور بانگ فیلو کا اثر ہونے کی بات بھی کی جائے تو وہ نظمیں سنجیدہ لوگوں کے پڑھنے کی نہیں ہیں۔ البتہ اقبال کی نظم دالہ مرحومہ کی یاد میں ایک SIGNIFICANT نظم ہے اور کویر کی نظم سے بہتر ہے۔ اُنھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال کی نظم عبدالرحمان اول کا بویا ہوا کھجور کا درخت کا پہلا حصہ عربی کی ایک نظم کا چرہ بہ ہے اور دوسرا حصہ اقبال کا اضافہ ہے۔ پوری نظم عربی کی نظم کے مقابلے میں زیادہ معنویت کی حامل ہے۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ حامدی صاحب کا یہ کہنا کہ اچھی شاعری تمدن کی بحالی پیش کرتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ تمدن کی بحالی اور شاعری کا کوئی تعلق نہیں۔

عالم صاحب نے جی ایم مور اور دوسرے فلاسفوں کی مستقبلیت (FUTURISM) کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کی سیرج میں اپنے فلسفے کے مطالعے میں اس قدر ڈوبے ہوئے تھے کہ نئے تجربوں سے وہ متاثر نہیں ہوئے۔ سرور صاحب نے جو ترکیبات کی اس سلسلے میں میں سمجھتا ہوں کہ اقبال جیسے آدمی کے لیے یہ بات اہم نہیں۔ انھوں نے عبدالکریم اجمیلی پر ۱۹۱۷ء میں ایک قابل قدر مضمون لکھا تھا۔ اس وقت ان کی عمر ۲۸۲۷ برس رہتی ہوگی۔ میں نے حیدرآباد میں ان کی ابتدائی تحریر کی ایک نقل دیکھی ہے جس سے ان کا گہرا فکر ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے اقبال کے متعلق عمر کی بحث مناسب نہیں۔ اسلوب صاحب نے بحث کا اختتام کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کی خطیرہ شاعری بھی بعض جگہ بہت بلند ہے۔ شاعری مختلف انداز سے کی جاتی ہے اقبال نے زبان اور فارم کے تجربے بہت کم کیے ہیں۔

تیسرا اجلاس: ۱۷ اکتوبر ۱۹۷۸ء۔ مقام گاندھی بھون کثیرہ یونیورسٹی
صدرت: شمس الرحمان فاروقی

پہلا مقالہ: پروفیسر جگن ناتھ آزاد۔ عنوان: ”برگس اور آئن۔

اسٹائن کے نظریاتِ زمان اور اقبال“

اس مقالہ پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے فاروقی صاحب نے کہا کہ اس نہایت عالمانہ اور چونکا دینے والے مقالہ میں عالم صاحب اور غوری صاحب کا ذکر آیا ہے چونکہ عالم صاحب یہاں موجود ہیں اس لیے وہ اظہار خیال کریں۔

عالم صاحب نے فرمایا کہ نقوش میں ان کا جو مضمون ”اقبال کا عرفانِ زمان“ شائع ہوا ہے، اس کے بارے میں یہ عرض کرنا ہے کہ اس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کا عرفانِ زمان کن منزلوں سے گزرا ہے اور کہاں پہنچا ہے۔ فلسفیانہ اعتبار سے جب زمان کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے معنی REASONABLE TIME کے ہوتے ہیں۔

WHEN TALK OF CHANCE WE ALWAYS TALK OF TIME - اقبال

CHANCE پر سوچتے ہیں۔ ظاہر ہے پھر ان کے ہاں VISION OF TIME ضرور ہے۔

جرمن فلسفی نے کہا ہے کہ ہر قابل ذکر THINKER اپنا ایک ویژن رکھتا ہے۔ کبھی کبھی COPT

RADITION بھی ہو جاتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اس مقالہ میں CONCEPT

CONCEPTION OF TIME کے vision کی جب بات آئی ہے تو میں نے عرفانِ زمانہ کہا ہے۔ عالم صاحب نے مزید فرمایا کہ CONCEPTION OF TIME کو REGOL. TRUCT کرنے میں میرے خیال میں اقبال کامیاب نہیں ہوئے ہیں شاعری اور مضامین میں ان کا MENTAL LEVEL الگ الگ ہے۔

آنکھوں نے مزید کہا کہ غوری صاحب کو (حن کا ذکر آزاد صاحب کے پرچہ میں ہوا) اسلامی فلسفہ کے بارے میں غلط فہمی ہے۔ وہ ایک BELIEVER کی حیثیت سے غور کرتے ہیں۔ میرا موقف یہ ہے کہ اسلام کے فلسفہ کے بارے میں کوئی ایک رائے دینا تاریخی حیثیت سے غلط ہے۔ ابن سینا نے زمانہ کی تین صفتیں قرار دی ہیں۔ زمانہ دہر اور سرد۔ زمانہ اس ربط کو کہتے ہیں جو محسوس سے ہے۔ دہر محسوس سے معقول کے ربط کو ظاہر کرتا ہے۔ سرد معقول سے معقول کے ربط کو ظاہر کرتا ہے۔

زمانہ مطلق اور زمانہ اضافی کا ذکر اسلام میں سب سے پہلے حکیم رازی نے کیا ہے ابن عربی نے دہر کو خدا کے ہم معنی قرار دیا ہے۔ آنکھوں نے بھی کہا کہ زندگی اور موت کا مسئلہ اقبال کی کمزوری ہے۔ وہ اجتماعی فلسفہ کو انفرادی فلسفہ سے الگ نہ کر سکے۔

عالم صاحب نے مزید فرمایا کہ وقت پر سنجیدگی سے غور کرنے کے لیے تاریخ پر بھی سنجیدگی سے سوچنے کی ضرورت ہے۔ آئن اسٹائن کے بارے میں اقبال نے جو اعتراض کیا ہے وہ MISCONCEPTION ہے SPACE TIME کو مان کر وقت کو چوتھا ذریعہ نہیں کہا جاسکتا۔ آئن اسٹائن کا نظریہ خواص تک ہی محدود ہے۔ اقبال نے دراصل ANALOGY کو ARGUMENT سمجھ لیا ہے اور اقبال نے ANALOGY

کو فلسفہ کی THEORY کی بنیاد بنایا ہے۔ یہ سنجیدہ نشر میں مناسب نہیں ہے۔ برگساں پر اقبال کی اچھی نظر تھی۔ اقبال کا مسئلہ یہ ہے کہ ان کو پلان کو ثابت کرنا ہے۔ ان کی اس کمزوری کو سنجیدگی سے سامنے رکھنا ضروری ہے۔ زمانہ کے مسئلے پر جب ہم اقبال کی شاعری کو پیش نظر رکھیں تو یہ کمزوری سامنے آئے گی۔ وہی اصل مکان و لامکان ہے۔

اقبال ETERNITY کا ترجمہ ابد کرتے ہیں اور لامکان کو INFINITY کے معنی میں لیتے ہیں۔ جب وہ حقیقت کے EXTENSION کو الفاظ میں بیان کرتے ہیں تو اس وقت وہ TIME AND SPACE کو SYMBOLS کے طور پر استعمال کرتے

ہیں۔ حج : خود ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنجاری۔

مفتی جلال الدین نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ ازل اور ابد کے اقبال کے ہاں وہی معنی ہیں جو ان الفاظ کی عام تشریح میں لیے جلتے ہیں۔ آزاد صاحب نے جو حدیث بیان کی اس کی وضاحت کرتے ہوئے اکھنوں نے ازل اور ابد کی طرف اشارہ نہیں کیا۔

اسلوب صاحب نے بھی بحث میں حصہ لیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد صاحب نے اپنے پرچے میں غوری صاحب اور عالم صاحب کا حوالہ دیا ہے۔ غوری صاحب نے LITERAL

انداز میں اقبال کے METAPHOR کو لیا ہے۔ جاوید نامہ کے شروع میں اقبال نے TIME کو شعور سے قریب لانے کی کوشش کی ہے۔ یہ اقبال کے THOUGHT میں موثر

الآرا DEVELOPMENT ہے۔ بال جبریل اور ارمان حجاز میں بھی یہ ملتا ہے۔ PLATON

نے بھی اپنی کتاب REPUBLIC میں ANALOGIES کا استعمال کیا ہے۔ یہ کوئی بات نہیں

ہوئی۔ شاعری میں بھی ANALOGIES کا استعمال ہو سکتا ہے۔ اگر اقبال نے ANA-

LOGY کو پیش کیا ہے تو یہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں۔

سبھی فلسفیوں کی طرح اقبال بھی WONDERMENT اور MYSTERY کی SENSE

کی جانب LEAD کرتے ہیں حج : سمجھا نہیں تصور شام و سحر کو میں۔

مروار صاحب نے کہا کہ بعض بنیادی باتوں کو سوال کے طور پر اٹھانا چاہیے۔

ٹیکر کے ہاں دو بتے سورج سے یہی سوال کیا جاتا ہے۔ صحیح سوالات ہوں تو صحیح جوابات

طیس یا نہ ملیں ان کی طرف رہ نمائی تو ہو جاتی ہے۔

فاروقی صاحب نے آزاد صاحب کے مقالہ کے بارے میں اس طرح اظہار خیال

کیا۔ مقالہ برگساں، آئن اسٹائن اور اقبال کے CONCEPT OF TIME کے بارے میں

کتھا۔ اس میں آئن اسٹائن کا ذکر ۲ فیصد، برگساں کا ذکر ۶ فیصد بلکہ ان کا ذکر فٹ

نوٹس میں آیا ہے۔ اگر اس کا عنوان بدل دیا جائے تو کوئی ہرج نہیں۔ ازل و ابد کے CON-

CEPT کی جب بات آئی ہے تو اقبال نے کیا کبھی اس بات پر غور کیا کہ اگر وقت ETE-

RNAL ہے تو IS GOD PRIOR TO TIME یا TIME IS PRIOR TO GOD

عالم صاحب نے مداخلت کرتے ہوئے فرمایا کہ SELF IS PRIOR TO TIME IN

THE SENSE OF COSMIC TIME) فاروقی صاحب بحث جاری رکھتے ہوئے بولے

کہ معلوم نہیں EXPENDING UNIVERSE کے CONCEPTS سے اقبال نے کہاں تک استفادہ کیا ہے۔ اُن سائن کا ذکر تھا تو اس کا اشارہ ملنا چاہیے تھا۔ دہر کا ترجمہ جو آپ PROPOSE کر رہے ہیں میں سمجھتا ہوں یہ شاید صحیح نہیں ہے۔ جانے یہ حدیث صحیح ہے بھی یا نہیں۔

مفتی صاحب نے فرمایا کہ حدیث صحیح ہے۔

آزاد صاحب نے آخر میں کہا کہ حدیث کے بارے میں الفاظ آگے پیچھے ہو سکتے ہیں لیکن مفہوم میں فرق نہیں۔

دوسرا مقالہ: پرونیس رال احمد سرور۔ عنوان ”اقبال اور نئی مشرقیت“

اس مقالہ پر فاروقی صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا کہ سوالات کی گنجائش کم ہے اور اظہار خیال کی گنجائش بہت۔ سرور جعفری صاحب نے کہا کہ مقالہ بہت اچھا ہے، انتہائی کافی ہے۔

اسلوب صاحب نے اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ پہلی بات جو سرور صاحب نے کہی کہ اقبال کے ہاں انتہائیت ہے۔ انتہائیت سے کیا مراد ہے اس کی وضاحت ضروری ہے اور اقبال کے انتہائیت کے کچھ POINT OF VIEW کیا تھا یہ بتانا ضروری ہے۔ سرور صاحب نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے کہا ہے کہ اسلام بھی ایک طرح کا سوشلزم ہے۔ THERE IS FINE DISTINCTION اقبال کے ہاں انسان کی عظمت کا جو تصور ہے وہ ایک مغرب سے آیا ہے ایک ہندوستان یا مشرق کے صوفیا سے۔ وضاحت ضروری تھی کہ صوفیا کے یہاں یہ تصور کہاں سے آیا۔

سرور جعفری صاحب نے اسلوب صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ گرامر ۱۸ویں اور ۱۹ویں صدی میں مغربی سائنس نے اتنی ترقی نہ کی ہوتی تو شاید اقبال کے ہاں عظمت آدم اور تسخیر فطرت اس طرح کی نہ ہوتی۔ اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟

اسلوب صاحب نے کہا کہ تسخیر فطرت کا ذکر تو قرآن میں بھی ہے۔

عالم صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ جدید کاری اور مغربیت میں کیا

فرق ہے؟ آپ متوازی خطوط کے نظریے کے قائل ہیں۔ DYNAMIC SOCIETY

میں یہ نظریہ کام نہیں آسکتا۔ INTRODUCE A STEEL MILL AND YOU GET CABLE۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جاپان ایک دوسری سوسائٹی کو سامنے لایا ہے۔ مغربی مفکرین خود گہرائے ہمے ہیں۔ پکاسو CUBISM پر ART AND LITERATURE کا اثر ہے موجودہ سماج میں طبقاتی کشمکش پر مارکس کا اعتراض زیادہ قابل قبول ہے AESPOTISM نے شاعر کو آزادی دی۔ CUBIC سوسائٹی میں ART AND LIT- ERATURE کے نظریوں کو قبول کرنے سے پہلے موجودہ حرکت پذیر سماج کو سامنے رکھ کر سوچنا چاہیے۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ جو مجھے کہہ سکتا وہ عالم صاحب اور اسلوب صاحب نے کہہ دیا۔ شمیم حنفی صاحب نے کہا کہ سرور صاحب نے اپنے پرچے میں فرد کی آزادی کے تصور کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اقبال کے یہاں فرد کے بحران کا تجزیہ کیا واقعی فرد کی سطح پر مت ہے؟ کیوں کہ TOTATITARIAN STATE میں فرد اور معاشرے کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اقبال کے ہاں ماحول دوسرا ہے۔ اُن کے ہاں فرد کے CRISIS کا اس طرح تجزیہ اور تذکرہ نہیں ہے جیسا کہ آج کے مفکرین کر رہے ہیں۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ سرور صاحب کا مخصوص LIBERAL اسلوب ہے۔ سرور صاحب کے ہر خیال کو ہر وقت اور ہر جگہ ضروری نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس مقالہ میں پہلی بار اقبال کیا چیز ہے اس کا انعکاس ہے۔ اقبال کی TOTAL PICTURE کسی طرف FALSIFY نہیں ہوتی۔

سرور صاحب نے جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ میرا بنیادی تھیسس یہ ہے کہ اگر ہم مشرقیت کو مانتے ہیں تو مغربیت سے بھی انکار نہیں کرنا چاہیے۔ پرانی مشرقیت سے مراد وہ مشرقیت ہے جس پر مغربیت کا اثر نہیں۔ نئی مشرقیت سے مراد وہ مشرقیت ہے جس پر مغرب کا اثر ہے۔ مغرب نے CATALYST کا کام کیا ہے۔ گویا ایک طور پر اسے وہ محور ملا جو مغرب کے بغیر مل نہیں سکتا تھا۔ اس پر میرا الزام ہے۔ اقبال کا سرچشمہ قرآن ہے، مگر اسے اس طرح پڑھا جائے کہ ہم پر اس کا نزول ہوا ہے۔ میں اس کا قائل ہوتا جا رہا ہوں کہ کعبہ کے لیے سب سے اچھا راستہ ترکستان ہو کر جاتا ہے۔ میں نے یہ نہیں کہا ہے کہ میرا میلان قدیم کی طرف زیادہ ہے بلکہ میرا نقطہ نظر جامع ہے۔ اقبال

نے کہا ہے کہ میرا میلان قدیم کی طرف زیادہ ہے۔ خود میرا میلان جدید کی طرف زیادہ ہے۔ میں ۲۰ ویں صدی کا انسان ہوں۔ انتخابیات کا ذکر جب کرتے ہیں تو بھنکتی کے پٹارے والی بات نہیں ہے بلکہ ORGANIC GROWTH کی بات ہوتی ہے۔ اسلام بھی ایک طرح کا سوشلزم ہے۔ یہ اقبال نے خود کہا ہے میں نے نہیں کہا۔ نہ وہ سوشلزم سے مرعوب ہیں نہ اس سے ڈرتے ہیں بلکہ انہیں سوشلزم سے ایک روحانی ہمدردی ہے۔ ایک قسم کا سوشلزم کہہ کر انھوں نے آج کل کی زبان استعمال کی ہے ۲۰ ویں صدی کے الفاظ اور علامتوں کا حوالہ تو ضروری ہوتا ہے۔ آج سوشلزم کے کئی روپ سامنے آتے ہیں چینی، روسی، یوگوسلاوی، یورو کمیونزم ممکن ہے ہندوستانی سوشلزم بھی سامنے آئے۔

اقبال میں ڈوب کر مطالعہ کریں تو سرمایہ دارانہ تمدن سے انہیں شدید نفرت ہے۔ وہ مغربی تمدن سے بھی اس وجہ سے نفرت کرتے ہیں کہ وہ سرمایہ دارانہ تمدن بن گیا ہے۔ اقبال مذہبی شاعر نہیں ہیں۔ ان کا سرچشمہ قرآن ضرور ہے مگر اپنے سارے کرب میں اس طرح حال کا احساس رکھنے کا موبلہ اقبال سے پہلے نہیں ملتا۔ یعنی ان کی مشرقیت میں مغرب کی کارفرمائی ہے۔ سیم صاحب نے کہا کہ فرد کے بحران کا پورا اثر نہیں ملتا۔ یہ مغرب کا اثر ہے مشرق کا نہیں FREEDOM کے CONCEPT کو وہ مانتے ہیں مگر اس میں RESTRAINT کے قائل ہیں۔ خودی کو مطلق العنان کرنے کے وہ قائل نہیں۔ یہ ان کے نزدیک شیطانیت بن جاتی ہے۔ دراصل ان کے یہاں معاملہ MERGE ہو جانے کا ہے۔ جمہوریت اور آزادی کے الفاظ کو ایسا تقدس حاصل ہو گیا ہے کہ اگر کسی نے ان کی کوئی خامی واضح کی تو اس کو گزرا سمجھ جاتا ہے زمانے کا ذکر لیجیے۔ اس دوران یا مسولینی کے ابتدائی دور میں بعض ایسے پہلو ملتے ہیں جو غلط نہیں تھے۔ فاشنزم بعد میں وجود میں آیا۔ پہلے دور کے خیالات پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ اصطلاحوں کے تقدس میں ہم کو گرفتار نہیں ہونا چاہیے۔ شاہین کے تصور پر اعتراض ہوتا ہے، یہ فاشنزم سے نہیں لیا ہے بلکہ جرمن فلسفہ سے لیا گیا ہے۔

علی سردار جعفری نے کہا کہ خوشحال خان خٹک سے لیا ہے۔ کیوں کہ ان کی

شاعری میں شاہین ملتا ہے۔

سرور صاحب نے بحث ختم کرتے ہوئے کہا کہ میں نے نئی مشرقیت کی بات اس لیے کہی ہے کہ اب صرف مشرقیت یا صرف مغربیت ایک طرف ہیں کیوں کہ اگر مشرقیت کی بات ہوتی ہے تو مغربیت کی روشن خیالی کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ نئی مشرقیت کی اصطلاح کو ذہن میں رکھیں تو ہمیں اقبال کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

تیسرا مقالہ: پروفیسر عالم خوند میری ”مشرق اور مغرب روایت اور علامت“

سرور جعفری نے پرچے کے بارے میں کہا کہ پرچہ فکر انگیز ہے اور مسائل کو جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ فاروقی صاحب نے سرور صاحب سے درخواست کی کہ وہ پرچہ کے بارے میں کچھ کہیں۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ عالم صاحب کا پرچہ بہت اچھا ہے۔ مگر مجھے بعض باتوں سے اختلاف بھی ہے۔ ”مغرب سے آنکھیں پیا لینا سلوک کے بجائے جذب کی طرف لے جاتا ہے اور مغرب کو، بھی مغرب بننا ہے اور ان کا یہ کہنا کہ خارج سے باطن اور باطن سے پھر خارج کی طرف اقبال کا سفر آخری منزل میں اعتراف شکست ہے۔ میں اس کی وضاحت چاہتا ہوں۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا کشش سے گریز کے سلسلے میں بنیادی طور پر تخلیقی آزادی کا سامان ملتا ہے۔ اگر ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مشرق کو ابھی مغرب بننا ہے تو کیا اس منزل پر رکنا ہے یا آگے بڑھنا ہے اور پھر آگے بڑھنے کے سلسلے میں پیچھے دیکھنے کی بات ہے۔ ان کے ہاں تقدیر پر ایم کا مسئلہ آتا ہے، کیا ہم یہ سمجھیں کہ اگر انہوں نے مشرق کی روایات میں کچھ پایا تو کیا یہ شکست ہے۔ یہ میرے نزدیک مغرب کی نفی نہیں ہے۔ یہ میں بھی مانتا ہوں کہ آخری زمانے میں انھیں پنجاب میں SAGE کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی جس کی وجہ سے ان کے یہاں پرانی مشرقیت کے نقوش کچھ زیادہ روشن ہیں۔ مگر ان میں کوئی غیر معمولی تضاد نہیں۔ TENSION آخر تک رہا۔ کیوں کہ بعض مسائل پر وہ آخر تک غور کرتے رہے۔ یہ انسان کی تخلیقی صلاحیتوں میں خارج کی کار فرمائی میں خارج نہیں ہونے۔

پروفیسر آزاد نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ مقالہ کے آخر میں عشق اور زیر کی کے آپسی تعلق کے سلسلے میں جاوید نامہ سے جو اشارے QUOTE کیے گئے ان میں بوعلی سینا سے مراد فلسفہ محض ہے بوعلی نہیں۔

اسلوب صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ عالم صاحب کے

PREMISES سے مجھے اتفاق ہے AREA OF LIGHT اور AREA OF DARKNESS

کے سلسلے میں جو بات کہی گئی وہ صحیح ہے۔ البتہ اس کو مشرق سے مختص کیا ہے۔ خاص طور پر خارجی عالم سے داخلی عالم کی طرف سفر کے بارے میں مغربی علماء نے بھی بات کی ہے۔ اس کو مشرق سے مختص نہیں کرنا چاہیے۔ دوسرا مسئلہ جو چھیڑا ہے کہ ہم نہ صرف CENTRE سے CIRCUMFERENCE کی طرف جائیں بلکہ داخل سے پھر خارج کی طرف لوٹیں اور یہ بھی کہا ہے کہ فرد اور عشق جو ہے یہ دونوں OPPOSITES نہیں ہیں۔ یہ دونوں ہم کو UNITY کی طرف لے آتے ہیں اس بات سے متفق نہیں ہوں کہ اقبال اس سب کے باوجود صحیح نتائج تک نہیں پہنچے۔ میں سمجھتا ہوں جو QUEST ہے کہ VALUES کو مرکزی VALUE مانا جائے تو SENSE OF INCOMPLETENESS کیسے پیدا ہوتی ہے۔

پیش صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ مشرق اور مغرب کو پرکھنے کے بعد اقبال اوپر اٹھ کر دونوں میں ایک توازن پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سرور صاحب نے کہا کہ اقبال کی TENSION بالآخر دور ہوتی ہے۔ "ذوق یقین" پر یہ بات ختم ہوتی ہے جو اقبال کے ہاں قابل قبول ہے

سرور جعفری نے کہا کہ ذوق یقین اور اضطراب اقبال کے ۲ ساتھ ساتھ چلتے ہیں لیکن ساتھ چلتے کے بعد آخر میں ایک ذوق یقین آتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال ہے کیوں کہ عالم خوند میری صاحب کے پرچہ کے آخری حصے میں اضطراب کا پتا چلتا ہے شمیم صاحب نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال کی شاعری میں جو پورا تصور ہے وہاں مشرق کو مغرب بننا ہے یا مغرب کو مشرق بننا ہے؟ مغرب میں خود ایک غالب میلان تھا کہ مشرقیت اس کی نجات کا راستہ ہو سکتی ہے۔ اقبال سے پہلے یہ میلان تیزی سے ترقی کر رہا تھا کہ مشرقیت ادب کی نجات کا ذریعہ بن سکتی ہے۔

اقبال جن فلسفہ دانوں سے ملے وہاں بھی یہ بات ملتی ہے سرور صاحب نے کہا کہ ہڈسن (HUDSON) نے جو کتاب لکھی ہے کہ اگر مغرب ڈوبا تو تمام عالم ڈوب جائے گا، اس کے پیش نظر اخلاقی قدریں ضروری ہیں۔ اگر ہم غور کریں تو وہ مشرقیت جس کی جستجو اقبال کرتے ہیں وہ مغربیت کے کاروبار شوق کو ختم کرنے کی نہیں بلکہ سنبھالنے کی بات ہے۔

فاروقی صاحب نے بحث کو اگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ مغرب اور مشرق کی باتیں پرانی ہیں۔ اور اس سے بھی پرانے MYTHS میں جغرافیہ۔ مشرق۔ مغرب کا تصور ختم ہو جاتا ہے اور SYMBOLS رہ جاتے ہیں۔ ایک وقت میں سورج مغرب سے بھی طلوع ہوتا تھا۔ اس بات کا استدلال ایک صاحب نے قرآن سے بھی کیا ہے۔ اگر جغرافیہ نہ رہے صرف SYMBOLS رہیں تو پھر اقبال کے ہاں کوئی تضاد نہیں۔ اقبال کے ہاں تضاد جو ہے اور شاید ہمیشہ رہے گا وہ ISLAMIC PHILOLOGY کا ہے۔ ایک طرف یہ بات ہے کہ غربت اچھی ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ تم خدا سے ڈرو تمہیں خوشی ملے گی۔ ایک طرف توفال کے سامنے اسلامی فقر ہے اور دوسری طرف یہ بات کہ اگر تم اسلام پر عمل کرو تو تم وارث اور مالک ہو۔

عالم صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ مقالہ چونکہ سمینار کے لیے تھا، اس لیے مختصر تھا اور کئی چیزوں کی وضاحت نہ ہو سکی۔ میں نے کوئی VALUE OF JUDGEMENT نہیں دیا ہے۔ شکوک جو پیدا ہوئے ہیں وہ شاید اس لیے کہ میرے APPROACH کو FOLLOW نہیں کیا گیا۔ میں نے اقبال کے سفر کی منزلوں کا تعین کرنا چاہا ہے۔ اپنے سفر کے دوران میں سیاسی اور معاشی پہلوؤں کو PRESUPPOSE کرنا چاہا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کو عصری رجحانات سے جا پھنسنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے۔ اقبال روحانی سفر کے آرزو مند تھے۔ شکست کے بارے میں میں ذکر کروں گا کہ جاوید نامہ تک اگر روحانی سفر مکمل ہوا ہوتا تو اقبال کی روح کو مطمئن ہو جانا چاہیے تھا۔ سرور صاحب نے بات کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ جاوید نامہ میں ETERNAL

QUEST کا معاملہ لیا گیا ہے اور ضرب کلیم میں IMMEDIATE مسائل کی بات ہے۔ شمیم حنفی نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ یہ سوال کافی لوگوں کو پریشان

کرتا رہا ہے کہ اقبال کے ہاں DESPAIR ہے یا نہیں۔

عالم صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میرے خیال میں DESPAIR کے بجائے DOUBT کہیں تو بہتر ہے۔

سرور صاحب نے کہا کہ نہیں DESPAIR ٹھیک ہے۔

سردار جعفری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ انسان کامل کا تصور اور تسخیر فطرت کا تصور اقبال پر اتنے حاوی تھے کہ انفرادی فرد کے دیکھ کو اقبال نے EXPRESS نہیں کیا۔ فاروقی صاحب نے کہا کہ فرد کے دیکھ کو اقبال نے محسوس بھی نہیں کیا ہے۔

عالم صاحب نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ اقبال کے ہاں مرکال کی بشارت ہے ان کے بہت سے استعارے آخر میں علامت کا روپ اختیار کرتے ہیں، مثلاً فقر اقبال کے روحانی سفر کا باقاعدہ منزل بمنزل جائزہ لینا چاہیے۔

DESPAIR کی حالت اقبال پر آئی لیکن DILEMMA یہی ہے کہ وہ نفس مطمئنہ کی منزل کو نہیں پہنچ سکے۔ یہیں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال MYSTIC EXPERIENCE سے گزرنے کہ نہیں۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ مشرق اور مغرب اقبال کے ہاں علامت بنتے بنتے رہ جاتے ہیں۔ دراصل اقبال کے سیاسی اور سماجی PRE OCCUPATION نے انھیں علامت بننے نہیں دیا۔

اسلوب احمد انصاری نے بحث کا خاتمہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اقبال کا صوفیانہ شاعری کا مطالعہ گہرا تھا مگر صوفیانہ ادب کا مطالعہ کم تھا۔ انھوں نے ابن عربی کو نہیں پڑھا بلکہ مولانا ندوی کے اقتباسات سے کام لیا جن کا فلسفہ کا GRASP محدود تھا اقبال نے ORIGINAL SOURCES کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ ابن سینا بہت بڑے فلسفی ہیں اور مذہب کا SYMBOLIC نظریہ سب سے پہلے ابن سینا ہی نے پیش کیا ہے۔ اس کو بھوننا نہیں چاہیے۔ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ فلسفہ کو DECODE کرے۔ اقبال کا UTOPIA کچھ BACKWARD UTOPIA ہے۔ ان کے عناصر پر مبنی انداز سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

چوتھی نشست : ۵ نومبر ۱۹۷۸ء صبح ۱۰ بجے۔ مقام : گاندھی بھون

کشمیر لونہورسٹی

صدارت : علی سردار جعفری

پہلا مقالہ : شمیم حنفی موضوع ”اقبال اور صنعتی تمدن“

بحث کا آغاز کرتے ہوئے سردار جعفری نے کہا کہ دو تین جملوں کا مفہوم واضح نہیں مثلاً :

۱۔ مسلسل وسیع ہوتی ہوئی وحدتیں ۲۔ تہذیبی واردات اور تہذیبی فکر میں فرق۔

۳۔ اس دنیا سے باہر بھی ایک دنیا ہے۔ دنیا سے مراعات کائنات ہے یا کرہ ارضی۔

شمیم صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ وحدت کا لفظ انھوں نے UNIT

کے لیے استعمال کیا ہے۔ اندھیروں میں روشنی کے تالاب سے REFERENCE لی ہے۔

دنیا سے مراد کرہ ارضی ہے۔

آزاد صاحب نے کہا کہ فکر واردات بن جاتی ہے جیسے عقل عشق ہو جائے۔

سردار جعفری نے پرچہ پر مزید بات کرتے ہوئے کہا کہ اقبال نے نثر میں سائنس

کے مثبت پہلوؤں پر زور دیا اور شاعری میں انھیں پہلوؤں پر زور دیا ہے جن کا اثر

منفی ہے۔ شعر عام لوگوں تک پہنچے اور نثر دانشوروں تک محدود ہے۔

سرور صاحب نے کہا کہ CONDEMN OF INDUSTRIALISATION کرنے کی کئی لوگوں نے

کوشش کی ہے گو کہ وہ مارکس، فرائڈ وغیرہ سے برابر متاثر رہے ہیں

عالم صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے شمیم صاحب سے دریافت کیا کہ

کیا ہم اقبال کو FUTURIST سمجھیں۔

فاروقی صاحب نے مداخلت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال FUTURIST نہیں اس

لیے کہ وہ ماضی کی نفی نہیں کرتے۔

شمیم صاحب نے ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اقبال نے HUMAN

GROWTH سے کہیں انکار نہیں کیا۔ ان کے یہاں سمجھوتوں کی پوری کوشش ہے۔

اس لیے وہ RADICAL MOVEMENT نہ بن سکے۔ ان کے ہاں مذہب کا تصور کچھ مختلف

ہے وہ RITUALIST نہیں ہیں۔

فاروقی صاحب نے کہا کہ اقبال RITUALS سے اس لیے انکار کرتے ہیں کہ اسلام میں ان کی گنجائش ہی نہیں

کمال احمد صدیقی نے بھی بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال OPEN FUTURE میں یقین رکھتے ہیں۔ ان کا مذہب کے تصور سے ٹکراؤ ہوتا ہے وہ CLOSE FUTURE میں یقین نہیں رکھتے۔

حامدی صاحب نے شمیم صاحب سے سوال کیا کہ مغربی تمدن اور صنعتی تمدن کہاں تک اقبال کے شعری تجربے کا حصہ رہے ہیں؟ انھوں نے اقبال کا ایک شعر بھی پڑھا۔
ہے دل کے لیے موت ٹشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

فاروقی صاحب نے حامدی صاحب کے سوال کو اہم قرار دیا اور کہا کہ اقبال مغرب میں صنعتی تمدن دیکھ چکے تھے مگر انھوں نے REACT صرف بیان کی حد تک کیا۔
سرور صاحب نے کہا کہ ہندوستان میں اس وقت تک صنعتی تمدن نہیں تھا شمیم صاحب نے اپنے جواب میں کہا کہ اقبال کا ردِ عمل معاشرتی اور اجتماعی ہے اور اقبال کے ہاں برائے شعر گفتن بھی بعض چیزیں ملتی ہیں۔

سرور جعفری نے کہا کہ صنعتی تمدن کا اظہار اگر شعریں کیا جائے تو غزل کی بہت سی روایات کو یا مال کرنا پڑے گا۔ چونکہ غزل کا اثر اردو شاعری پر زیادہ ہے اور یہ اقبال کے ہاں بھی ہے اس لیے اقبال نے بھی اس ردِ عمل کا اظہار شعریں نہیں کیا۔

سرور صاحب نے بحث کو ختم کرتے ہوئے کہا کہ شاعری انسانی روح کی واردات کا معاملہ ہے اس لیے ممکن اور ناممکن سے کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

دوسرا مقالہ: قاضی غلام محمد موضوع ”اقبال اور عالمی ادب“

سرور جعفری نے کہا کہ پرچہ بے حد دلچسپ ہے۔ میرے خیال میں اس پر بحث نہیں ہونی چاہیے۔ ایک بات کہنا چاہتا ہوں کہ آئندہ کارِ سوامی نے کہا ہے کہ جس زمانے میں ہمارے یہاں بہترین PAINTINGS کی گئی ہیں اس زمانے میں پیشہ و نقد نہیں ہوتے تھے اور عظیم آرٹ نقادوں کا مہیون منت نہیں ہے اقبال نے ظاہر ہے

کلمہ بدین احمد سے مشورہ نہیں کیا ہوگا۔

تیسرا مقالہ : غلام رسول ملک - موضوع - "اقبال اور ورڈس ورثہ" علی سردار جعفری نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مقالہ دلچسپ ہے اور یہ بڑا اہم فرق ہے کہ اقبال ورڈس ورثہ کی قسم کا شاعر فطرت نہیں ہے۔ اقبال کے یہاں بعض مقامات میں یوں بھی ہے کہ فطرت کے پاس انسان کی طرح دل نہیں۔ یہ ایک بنیادی فرق ہے۔ سردار صاحب نے مزید کہا کہ اس تقابلی مطالعہ میں ایک پہلو رہ گیا ہے وہ ورڈس ورثہ اور اقبال کا سیاسی اور سماجی پہلو ہے۔ ورڈس ورثہ انقلاب فرانس سے دوچار تھا اور اقبال انقلاب روس سے۔ یہ مقالہ لکھتے ہوئے اس بات کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے

موتی لال پنڈت نے کہا کہ ملک صاحب نے اپنے اس تقابلی مطالعہ میں PRELUDE کو نظر انداز کر دیا ہے۔

اسلوب احمد انصاری نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے فرمایا کہ ملک صاحب نے اقبال کے نظریہ شعر کے بارے میں جو کچھ فرمایا وہ مناسب نہیں۔ انہوں نے ELEMENT OF 'SUBLIMITY کی طرف توجہ ہی نہیں کی۔ میں ورڈس ورثہ کو شاعر فطرت مانتا ہی نہیں۔ انسان کا عقل اور MOULD OF HUMAN PERCEPTION دو چیزیں ورڈس ورثہ کے ہاں بنیادی ہیں۔ اسلوب صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ کئی باتیں جو انہوں نے اپنے مقالہ میں کہیں ان کا مفہوم اس سے مختلف ہے جو انہوں نے سمجھا ہے۔ اس سلسلے میں اسلوب صاحب نے WISE PASSIVENESS یا FIELDS OF SLEEP

کی بات کی ہے اور کہا کہ ان کو صحیح طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔ PRELUDE کے خاص حصہ پر سخت غور و فکر کی ضرورت ہے۔ تسخیر فطرت سے PHYSICAL NATURE ہرگز مراد نہیں جیسا کہ سردار صاحب نے کہا۔ اقبال کے ہاں بھی NATURE کی تسخیر کے معنی نفسی کائنات میں لے آنا ہے۔ اسلوب صاحب نے مزید کہا کہ ولیم جیمز اور اقبال میں مماثلت تھی مگر ولیم جیمز خدا کو OMNIPOTENT نہیں مانتا۔

پانچواں اجلاس : ۵ اکتوبر ۱۹۷۸ء (دوسری نشست) صدارت : پہلا مقالہ : کمال احمد صدیقی - موضوع - "اقبال جیمز اور برگساں"

عالم صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مقالہ نگار نے برگساں، باطنیت اور اقبال میں ربط ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال جب اپنی THESIS کے لیے مواد ڈھونڈ رہے تھے تو انھوں نے ملاصدرالدین شیرازی وغیرہ کو پہلی مرتبہ متعارف کرایا۔ اقبال بظاہر ORTHODOX نظر آتے ہیں لیکن تادیل میں جواب نہیں دے چکی ہے وہ چیز صرف باطنیوں میں تھی فلسفہ اور وحی میں فرق ہے یہ وہی DECODING والی بات ہے جو پہلے ہوئی۔ ولیم جیمز اور اقبال پر بات کرتے ہوئے اس کا خیال رکھنا ہے کہ جیمز خدا کو ABSOLUTE GOOD مانتا ہے مگر OMNIPOTENT نہیں مانتا جب کہ اقبال خدا کو OMNIPOTENT مانتا ہے۔ اقبال نے اپنے لیکچرس میں اس کی وضاحت بھی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ OMNIPOTENT کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خدا جو چاہے کرے بلکہ وہ اپنے اوپر RESTRICTIONS عاید کرتا ہے۔

کمال احمد صدیقی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ اقبال کا پورا گھرانہ مذہبی گھرانہ تھا مگر مغرب میں رہتے ہوئے وہ خدا سے منکر ہونے کی منزل تک آ گئے تھے۔

سرور صاحب نے فرمایا کہ اس کے متعلق SBRAV THOUGHT میں صرف ایک جملہ ہے۔

سرور جعفری نے کہا کہ عطیہ بیگم کے نام ایک خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ تشکیکیت کی منزل میں آ گئے تھے۔ کمال احمد صدیقی نے کہا کہ اس منزل میں جیمز نے ان کو سہارا دیا۔ اس کے بعد علی سرور جعفری نے اپنا مقالہ ”اقبال اور کیونززم“ پڑھا۔

مقالہ پر بحث کا آغاز عالم بخوند میر نے اس طرح کیا کہ اقبال کی ECONOMICS اور PHILOSOPHY پر غور کرتے ہوئے ایک بات محسوس ہوتی ہے کہ اقبال MASS POVERTY کو دور کرنا ہی ECONOMICS کا اصل مقصد سمجھتے ہیں اقبال کی نظر میں MASS POVERTY کا موضوع بہت اہمیت رکھتا ہے جب اقبال جرمنی میں تھے تو انھوں نے جرمن فلسفے کا مطالعہ کیا۔ مارکس نے بھی جرمن فلسفہ کی تعریف کی ہے۔ CHRISTIE نے خاص طور پر EGO کے LABOUR CONCEPT پر توجہ دی ہے۔ یہ یقینی ہے کہ اقبال نے ان سب کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ دوسرے اسٹیج پر یہ ہو سکتا ہے کہ اقبال نے کیونززم سے اختلاف ظاہر کیا۔ عالم صاحب کے ایسا کہنے پر سرور صاحب نے فرمایا کہ اس بارے میں دور میں نہیں ہو سکتیں کہ اقبال نے کیونززم کو قبول نہیں کیا۔ یہ ضرور ہے کہ انہیں اس کے بعض پہلوؤں

سے ہمدردی تھی۔

سردار جعفری صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ عالم صاحب نے نقشے کے لیے رول کے بارے میں جو کچھ کہا اس کے لیے اُن کا شکر گزار ہوں۔ براہم سوال ہے کہ اقبال کا اثر ہماری سیاست پر کیوں نہیں پڑا۔ یہ بات میں نے اپنی کتاب "اقبال شناسی" میں کہی ہے کہ جب ہم نے انگریزوں کی مخالفت کی اس وقت ہم کو **IDENTITY** کی تلاش تھی۔ اور اس تلاش میں انسان ہمیشہ ماضی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ تھے کہ یورپ کی تہذیب غرق ہو جائے گی اگر اس میں روحانیت شامل نہ ہوگی اقبال نے بھی **MUSLIM REVIVALISM** کی بات کی۔

اگر شک کی رہیں نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ ایک شاعر اور کمپوزر کی بات کرنا غلط ہے۔ شاعر **ESSENTIALLY** شاعر ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ یہ بات کو بڑھانے والی بات ہے کہ ایک طرف کمپوزر ہے اور دوسری طرف مذہب۔ یہ مافی ہونی بات ہے کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں۔

سردار صاحب نے کہا کہ اقبال نے اپنی شاعری میں تمام **POL-MOVEMENTS** کو اپنے اندر سمیٹا ہے۔ اقبال کا یہ **RESPONSE** اور **APPROACH**۔ یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ اقبال کا **APPROACH** اس قسم کا تھلے

میرے لیے امٹی کا حرم اور بنا دو
فاروقی صاحب نے کہا کہ اقبال نے اس میں حائر کعبہ کی تعمیر نو کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اسلوب احمد انصاری نے فرمایا کہ سردار جعفری صاحب نے روح ارغنی آدم کا استقبال کرتی ہے کی توجیہ اپنے **THESIS** کے **CONTEXT** میں دی ہے۔ یہ **MYTHICAL BASIS** رکھتی ہے۔ ایک پہلو کو **OVER EMPHASISE** کرنا صحیح نہیں ہے اور اقبال نے **CONCEPT OF FREEDOM** مارکس سے نہیں لیا ہے۔

سردار جعفری نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ میں نے یہ نہیں کہا کہ اقبال نے **CONCEPT OF FREEDOM** مارکس سے لیا ہے۔

شمیم احمد شمیم نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے سردار صاحب سے کہا کہ اقبال کا

کیونرم کا مطالعہ انتہائی سطحی تھی۔ روٹی کے مسئلے سے اقبال کی دلچسپی کیونرم سے وابستگی لمبی علامت نہیں ہے۔ سردار صاحب نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میں نے یہ کہیں نہیں کہا کہ اقبال کی کیونرم سے وابستگی تھی۔ میں نے یہ کہا کہ کیونرم کے بعض بنیادی معاشی اصولوں کو اقبال نے قبول کیا۔ اقبال کو کیونرم کا مطالعہ تھا یا نہیں میرے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

سردار صاحب نے کہا کہ اس سلسلے میں اصل میں عمل در عمل ہوتا ہے۔ سیدھی سادی بات یہ ہے کہ بیسویں صدی میں مارکسزم ایک فلسفہ اور IDEOLOGY کی حیثیت سے اثر انداز ہوا۔ چنانچہ جہاں تک مارکسزم کا تعلق ہے اقبال اس سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ یہ ان کی آگہی اور عرفان کا ثبوت ہے اور ذہنی بیداری کا بھی۔ مگر کیونرم سے ان کا اختلاف واضح ہے۔

اس کے بعد شمس الرحمان فاروقی صاحب نے اقبال کی دو مشہور نظمیں ایک خاص انداز میں پڑھ کر سنائیں۔ ان نظموں کے پڑھنے کے انداز کو بہت پسند کیا گیا۔ اس کے بعد محمد یوسف ٹینگ نے ”مغرب اقبال کا OBSESSION“ کے عنوان سے اپنا مقالہ پڑھا۔ ٹینگ صاحب نے OBSESSION کا ترجمہ ”مسلط خیال“ کیا اور سردار صاحب نے اس بارے میں فرمایا کہ OBSESSION کے لیے ”آسیب“ کا لفظ شاید زیادہ مناسب ہو۔

شمیم احمد شمیم نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ کشمکش ہر دیا نندار ذہن کے اندر موجود ہے۔ اقبال کا ذہن مغرب کی ترقی سے متاثر ہوا۔ اگر متاثر نہ ہوتا تو اقبال نرا وہ چودھری بن جاتے۔ اقبال شاعر تھے انھوں نے سارے بحران کو پیش کیا اقبال مغرب سے مرعوب تھے لیکن ایمان نہیں لائے۔ یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ درحقیقت ایک COMPLEMENT ہے۔ کیوں کہ وہ ایک SENSITIVE SOUL کا طرح سوچتے رہتے تھے۔ اقبال کا ذہن عظیم ذہن تھا۔

حالم صاحب نے بحث کو ختم کرتے ہوئے کہا کہ ہر شخص کا اپنا PERCEPTION ہوتا ہے۔ ٹینگ صاحب کے بعد ”اقبال در مملکت“ کے عنوان سے ریاض پنجابی نے اپنا مقالہ پڑھا۔

سر دار جعفری نے یہ مقالہ سن کر کہا کہ ایک سوال پریشان کن ہے پورے مقالہ کا رجحان یہ ہے کہ دین اور سیاست کو الگ نہیں ہونا چاہیے۔ دین کے ساتھ مذہبی ریاست ہونی چاہیے۔ انھوں نے کہا کہ ہندوستان کے CONTEXT میں سوچے یہاں اگر تھیوکریسی قائم ہوئی تو "منو" کے قوانین رائج ہوں گے۔ اس کے اندر MODERN AGE کے ساتھ COMPA-TIBILITY نہیں ہے۔ روحانیت کی بات صحیح ہے کہ THEOCRATIC STATE میں خطرہ ہے۔

ریاض صاحب نے فرمایا کہ اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ عالم صاحب نے فرمایا کہ اقبال نے اجتہاد اور مملکت دو باتوں پر بحث کی۔ اقبال نے کہا کہ جدید دور میں انڈیا لوجی اتنی ہی اہم ہے جتنی ازمنہ وسطیٰ میں تھیالوجی۔ عالم صاحب نے مزید کہا کہ اقبال ISLAMIC STATE کی بات کرتے ہیں۔ عالم صاحب نے ریاض صاحب سے یہ سوال کیا کہ کیا تھیالوجی کی جگہ انڈیا لوجی نے نہیں لے لی ہے۔ اس کے بورڈاکٹر اکبر حیدری نے "اقبال اور جمہوریت" کے عنوان سے مقالہ پڑھا۔

اس پر کوئی بحث نہیں ہوئی۔

ڈاکٹر اکبر حیدری کے بعد اس سمینار کا آخری مقالہ "اقبال اور آئن اسٹائن" ڈاکٹر جی این بٹ نے پڑھا۔ یہ مقالہ انگریزی میں تھا۔ اس پر بحث بھی دوسرے حصے میں دی جا رہی ہے۔

اس مقالہ کے ساتھ ہی سمینار اختتام پذیر ہوا۔

سمینار کے خاتمہ پر عالم صاحب نے فرمایا کہ ہم سب لوگ جو باہر سے سمینار کے لیے حاضر ہوئے ہیں، سرور صاحب اور یونیورسٹی کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اقبال فہمی اور اقبال کی شاعری کو سمجھنے میں طرح طرح کے مقالوں سے مدد ملی۔ سرور صاحب نے نہ صرف اقبال فہمی کا موقع دیا بلکہ ہمیں یہاں مختلف ذہنوں کو پڑھنے کا موقع بھی ملا اور بہت سے مقالوں سے ہم متاثر ہوئے۔ مقامی حضرات کی اتنی بڑی تعداد میں شرکت بھی بڑی مسرت کا باعث ہے۔

عالم صاحب کے بعد سرور صاحب نے مقالہ نگار حضرات اور دوسرے شرکاء اور

کارکنوں کا شکریہ ادا کیا۔

اس کے بعد ایک مشاعرہ پروفیسر سرور کی صدارت میں ہوا اور نقیب مشاعرہ کے فرائض ڈاکٹر حامدی کاشمیری نے انجام دیے۔ مقامی اور غیر مقامی شعراء جنہوں نے اس مشاعرہ میں شرکت کی، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔ علی سردار جعفری، سمس الرحمان فاروقی، زبیر رضوی، بشیم حنفی، آل احمد سرور، ڈاکٹر حامدی کاشمیری، ڈاکٹر محمد زمان آزرده، ڈاکٹر قدوس جاوید، ظفر احمد۔

مرتبین : ڈاکٹر محمد زمان آزرده
نصرت اندرابی



IQBAL INSTITUTE

UNIVERSITY OF KASHMIR

Naseem Bagh, Srinagar-6, Kashmir.